

١

من كتب [illegible]

الجلد الثاني من [illegible] اللباب [illegible] عادل

[illegible] ٣١

٢٥٨

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا
صحيحا شرعيا لمن طالع وتلى اكرمه الله تعالى بالرفق والحسنى حرره الفقير
احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر واعن بالكريم محمد واله عليه افضل الصلاة والتسليم

قوله تعالى واتل عليهم نبا ابني ادم الايه في تعلق هذه الايه بما قبلها وجوه احدها
انه تعالى لما قال فيما تقدم يايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله الايه عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم
فكف ايديهم عنكم فذكر ان الاعدا يريدون ايقاع البلا بهم لكنه تعالى حفظهم ويمنع اعداهم من ايصال
الشر اليهم ثم ذكر قصصا تدل على ان كلما خصه الله تعالى به من النعم العظيمه في الدين والدنيا فان الناس
ينازعونه حسدا فذكر قصة النقبا الاثني عشر واخذ الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى
وقعوا في اللعن والقساوه وذكر بعده شدة اصرار النصارى على الكفر وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلايل
القاطعه على فساد اعتقادهم وما ذاك الا حسدا لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما اتاه من الدين الحق ثم ذكر
قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني ادم وان احدهما
قتل الاخر حسدا على قبول قربانه وكل هذه القصص داله على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله تعالى
على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لم يبعد اتفاق الاعدا على كيده فكان ذكر هذه القصص تسلية له
فيما يهم له به اليهود من المكر والكيد وثانيها انه متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاكم رسولنا يبين لكم
كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصص مذكوره في التوراه وثالثها انها متعلقه بقصة محاربة الجبارين
اي اذكر لليهود حديث ابني ادم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامه والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على
المعصية مثل سبيل ابني ادم في ندامة احدهما على قتل الاخر ورابعها انه متصل بحكاية قول
اليهود والنصارى نحن ابنا الله واحباوه اي لا ينفعهم كونهم اولاد الانبيا مع كفرهم كما لم ينفع ابن ادم
حين قتل اخاه كون ابيه نبيا معظما عند الله وخامسها لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسدا
اخبرهم الله تعالى بخبر ابني ادم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبه والمقصود منه التحذير عن الحسد

وقيل الضمير في عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس والثاني واتل على اهل
الكتاب وفي ابني ادم قولان احدهما انهما ابنا ادم لصلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب
وقوع المنازعه بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل صاحب زرع فقرب
كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت
عنده وجعلها قربانا فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ورفع الى الجنه فلم يزل يرعى فيها
الى ان فدي بها الذبيح عليه السلام قاله سعيد بن جبير وغيره ولم تحتمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى
قبل قربان اخيه ولم يتقبل قربانه لانه كان كافرا فقال قابيل لاخيه هابيل وكان مومنا اتمشي على الارض يراك
الناس افضل مني فحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان ادم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام
وجاريه وكان يزوج البنت من بطن بغلام من بطن اخر فولد قابيل وتوامته قال
الكلبي وكان اسمها اقليما وبعدهما هابيل وتوامته وكان اسمها لبودا وكانت توامة قابيل احسن الناس وجها
فاراد ادم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل وقال انا احق بها وهي احسن وليس هذا من الله وانما هو
رايك فقال ادم عليه السلام لهما قربا قربانا فايكما قبل قربانه زوجتها منه فقربا قربانين
فقبل الله قربان هابيل بان انزل على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له قال القرطبي وروي عن

جعفر الصادق ان ادم لم يكن يزوج ابنته من ابنه ولو فعل ذلك ما رغب عنه النبي صلى الله عليه وسلم ولا كان دين
ادم الا دين محمد صلى الله عليه وسلم وذكر قصة قال القرطبي وهذه القصه عن جعفر ما اظنها تصح
والصحيح انه كان يزوج غلام هذا البطن بجارية البطن الاخر بدليل قوله تعالى يايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم
من نفس واحده وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وهذا كالنص ثم نسخ ذلك على ما تقدم بيانه في
سورة البقره وكان جميع ما ولدته حوى اربعين ولدا من ذكر وانثى في عشرين بطنا اولهم قابيل وتوامته اقليما
واخرهم عبد المغيث ثم بارك الله في نسل ادم قال ابن عباس لم يمت ادم حتى بلغ ولده وولد ولده اربعين الفا
والقول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني ادم اللذين قربا القربان ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كانا رجلين
من بني اسرايل كانت بينهما خصومه ولم يكن القرابين الا في بني اسرايل لقوله تعالى في اخر القصه من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرايل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وصدور الذنب
من ابني ادم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرايل اما اذا اقدم رجل من بني اسرايل على مثل هذه
القصه امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن معاودة مثل هذا الذنب ويدل
عليه ايضا ان المقصود من هذه القصه بيان ان اليهود من قديم الدهر مصرون على التمرد والحسد حتى بلغ بهم
شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر وقتله ولا شك ان هذا ذنب عظيم فان قبول
القربان مما يدل على ان صاحبه حسن الاعتقاد مقبول عند الله تعالى فيجب المبالغه في تعظيمه فلما اقدم على قتله
مع هذه الحاله دل ذلك على انه قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد بيان ان الحسد دا قديم
في بني اسرايل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرايل والصحيح الاول لان القاتل
جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم من الغراب ولو كان من بني اسرايل لما خفي عليه هذا الامر **قوله** بالحق
فيه ثلثه اوجه احدها انه حال من فاعل اتل اي اتل ذلك حال كونك ملتبسا بالحق اي بالصدق
موافقا لما في التوراة والانجيل الثاني انه حال من مفعوله وهو نبا اي اتل نباهما ملتبسا بالصدق
موافقا لما في كتب الاولين لتثبت عليهم الحجه برسالتك الثالث انه صفة لمصدر اتل اي اتل ذلك
تلاوة ملتبسة بالحق والصدق وكانه اختيار الزمخشري اذ به بدا وعلى الاوجه الثلاثه فالبا للمصاحبه
وهي متعلقه بمحذوف وقرا ابو عمرو بسكون الميم من ادم قبل با بالحق وكذا كل ميم قبلها متحرك
وبعدها با ومعنى الكلام واتل عليهم نبا ابني ادم بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد والبغي وقيل
ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب كالاقاصيص التي لا فايدة فيها وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص
العبرة لا مجرد الحكايه لقوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب **قوله** اذ قربا
فيه ثلثه اوجه احدها وبه بدا الزمخشري وابو البقا ان يكون متعلقا بنفس النبا اي قصتهما وحديثهما في ذلك
الوقت وهذا واضح الثاني انه بدل من نبا على حذف مضاف تقديره واتل عليهم النبا نبا ذلك الوقت
كذا قدره الزمخشري قال ابو حيان ولا يجوز ما ذكر لان اذ لا يضاف اليها الا الزمان ونبا ليس بزمان
الثالث ذكره ابو البقا انه حال من نبا وعلى هذا فيتعلق بمحذوف لكن هذا الوجه غير واضح قال
ابو البقا ولا يكون ظرفا لاتل لان الفعل مستقبل واذ وقت ماض فكيف يتلاقيان والقربان فيه
احتمالان احدهما وبه قال الزمخشري انه اسم لما يتقرب به قال كما ان الحلوان اسم لما يحلى

على او تعلى يقال قرب صدقة وتقرب بها لان تقرب مطاوع قرب قال الاصمعي تقربوا قرب
الفح فتعدي بالتاء حتى يكون بمعنى قرب اي فيكون قوله اذ قربا قربانا يطلب مطاوعا له فالتقدير اذ قرباه (ل
فتقربا به وفيه بعد قال ابو حيان وليس تقرب بصدقة مطاوع قرب صدقة لاتحاد فاعل الفعلين والمطاوعة
يختلف فيها الفاعل يكون من احدهما فعل ومن الاخر انفعال نحو كسرته فانكسر وقلعته فانقلع فليس قرب
صدقة وتقرب بها من هذا الباب فهو غلط فاحش قال شهاب الدين وفيما قاله الشيخ
نظر لانا نسلم هذه القاعدة والاحتمال الثاني ان يكون في الاصل مصدرا ثم اطلق على الشي المتقرب
به كقولهم نسج اليمن وضرب الامير ويويد ذلك انه لم يثن وللوضع موضع تثنية لان كلا من قابيل وهابيل
له قربان يخصه فالاصل اذ قربا قربانين وانما لم يثن لانه مصدر في الاصل وللقايل بانه اسم ما يتقرب
لا مصدر ان يقول انما لم يثن لان المعنى كما قاله ابو علي الفارسي اذ قرب كل واحد منهما قربانا كقوله
تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي كل واحد منهم قال ابن الخطيب جمعهما في الفعل وافرد
الاسم ليستدل بفعلهما على ان لكل واحد منهما قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد
والعدد **قوله** فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر قال اكثر المفسرين كانت
علامة القبول ان تاكله النار وقال مجاهد علامة الرد ان تاكله النار وقيل
لم يكن في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله تعالى وكانت تنزل نار من السما فتاكله وانما
صار احد القربانين مقبولا والاخر مردودا لان التقوى شرط في قبول الاعمال لقوله تعالى ههنا حكاية
عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقوله تعالى فيما امرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا
دماوها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل اليه ليس الا التقوى والتقوى من صفات
القلوب لقوله صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى ان يكون
على خوف ووجل من تقصيره نفسه في تلك الطاعة وان يكون في غاية الاحتراز من ان ياتي بتلك الطاعة لغرض
سوى طلب مرضات الله وان لا يكون فيه شركة لغير الله قيل ان قابيل جعل قربانه اردى
ما كان عنده واضمر في نفسه انه لا يبالي قبل او لم يقبل وانه لا يزوج اخته من اخيه ابدا وقيل
كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل الله قربانه **قوله** قال
لاقتلنك اي قال الذي لم يتقبل منه للمقبول منه وقرا الجمهور لاقتلنك بالنون الشديدة وهذا جواب
قسم محذوف وقرا زيد بالخفيفة قال انما يتقبل الله مفعوله محذوف لدلالة المعنى
عليه اي قرابينهم واعمالهم ويجوز ان لا يراد له مفعول كقوله فاما من اعطى واتقى وهذه الجملة قال
ابن عطية قبلها كلام محذوف تقديره لم تقتلني وانا لم اجن شيا ولا ذنب لي في تقبل الله قرباني دون قربانك
وذكر كلاما كثيرا وقال غيره فيه حذف يطول وذكر نحوه ولا حاجة الى تقدير ذلك
كله اذ المعاني المفهومة من فحوى الكلام اذا قدرت قصيرة كان احسن والمعنى هنا قال
لاقتلنك حسدا على تقبل قربانك فعرض له بان سبب التقبل التقوى وقال الزمخشري فان قلت
كيف كان قوله انما يتقبل الله من المتقين جوابا لقوله لاقتلنك قلت لما كان الحسد لاخيه على تقبل قربانه
هو الذي حمله على توعده بالقتل قال انما اتيت من قبل نفسك لانسلاخها من لباس التقوى

انتهى

انتهى وهذا ونحوه من تفسير المعنى لا الاعراب وقيل ان هذه الجملة اعتراض بين كلام القاتل وبين
كلام المقتول والضمير في قال انما يعود على الله تعالى اي قال الله ذلك لرسوله فيكون قد اعترض
بقوله انما يتقبل الله بين كلام قابيل وهو قال لاقتلنك وبين كلام هابيل وهو لئن بسطت
الى اخره وهو في غاية البعد لتنافر النظم واللام في قوله لئن بسطت هي الموطية وقوله ما انا
بباسط جواب القسم محذوف وهذا على القاعدة المقررة من انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب
سابقهما الا في صورة تقدم التنبيه عليها وقال الزمخشري فان قلت لم جا الشرط بلفظ الفعل
والجزا بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط قلت ليفيد انه لا يفعل هذا الوصف الشنيع
ولذلك اكد بالبا المفيدة لتاكيد النفي وناقشه ابو حيان في قوله ما انا بباسط جزا للشرط قال
لان هذا جواب للقسم لا للشرط قال لانه لو كان جوابا للشرط للزمته الفا لكونه
منفيا بما والاداة جازمة وللزمه ايضا جزم تلك القاعدة وهو كونه لم يجب الاسبق منهما وهذا ليس بشي
لان الزمخشري سماه جزا للشرط لما كان دالا على جزا الشرط ولا نكير في ذلك وقال
ايضا وقد خالف الزمخشري كلامه هنا بما ذكره في البقرة في قوله تعالى ولئن اتيت الذين من كونه جعله
جوابا للقسم سادا مسد جواب الشرط وقد تقدم بحثه معه هناك ومعنى قوله بسطت
اي مددت الى يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين قال
عبد الله بن عمر وايم الله ان كان المقتول لاشد الرجلين ولكن منعه التحرج ان يبسط الى اخيه يده وهذا في
الشرع جائز لمن اريد قتله ان ينقاد ويستسلم طلبا للاجر كما فعل عثمان وقال
النبي صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة الق على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل وقال
مجاهد كتب عليهم في ذلك الوقت اذا اراد رجل قتل رجل ان لا يمتنع ويصبر **قوله** اني اريد ان تبوا
فيه ثلاث تاويلات احدها انه على حذف همزة الاستفهام تقديره اني اريد وهو استفهام انكار لان
ارادة المعصية قبيحة ومن الانبيا اقبح فهم معصومون عن ذلك ويويد هذا التاويل قراءة من قرا اني اريد
بفتح النون وهي اني التي بمعنى كيف اي كيف اريد ذلك والثاني ان لا محذوفة تقديره اني اريد ان لا تبوا
كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي ان لا تضلوا وان لا
تميد وهو مستفيض وهذا ايضا فرار من اثبات الارادة له وضعف بعضهم هذا التاويل بقوله
صلى الله عليه وسلم لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم الاول كفل من دمها لانه اول
من سن القتل فثبت بهذا ان الاثم حاصل وهذا الذي ضعفه به غير لازم لان قايل هذه المقالة يقول
لا يلزم من عدم ارادته الاثم لاخيه عدم الاثم بل قد يريد عدمه ويقع الثالث
ان الارادة على حالها وهي اما ارادة مجازية او حقيقية على حسب اختلاف المفسرين في ذلك وجازت
ارادة ذلك به لمعان ذكروها من جملتها انه ظهرت له قراين تدل على قرب اجله وان اخاه كافر وارادة العقوبة
بالكافر حسنة وقوله باثمي حسنه في محل نصب على الحال من فاعل تبوا اي ترجع حاملا له وملتبسا به وقد
تقدم تحقيق في قوله فباوا بغضب وقالوا لا بد من مضاف فقدره الزمخشري بمثل اثمي قال
على الاتساع في الكلام كما تقول قرات قراءة فلان وكتبت كتابته وقدره بعضهم باثم قتلي واثم معصيتك

التي لم تقبل لاجلها قربانك واثم حسدك وقيـــل معناه اني اريد ان تبوء بعقاب قتلي فيكون اراده صحيحه لانها موافقه لحكم الله تعالى ولا يكون هذا اراده للقتل بل لموجب القتل من الاثم والعقاب وروي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيمه ما يرضي خصمه اخذ من سيات المظلوم وحمله على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في قتلك وهذا يصلح جوابا **قوله** فطوعت الجمهور على طوعت مشدد الواو من غير الف بمعنى سهلت وبعثت اي جعلته سهلا تقدير طوعت له نفسه ان قتل اخيه طوعا سهل عليه قال الزمخشري وسعته ويسرته من طاع له المرتع اذا اتسع انتهى وقال مجاهد شجعته وقال قتاده زينت له نفسه والتضعيف فيه للتعديه لان الاصل طاع له قتل اخيه اي انقاد من الطواعيه فعدي بالتضعيف فصار الفاعل مفعولا كحاله مع الهمزة وقرا الحسن وزيد بن علي وجماعة فطاوعت وابدى الزمخشري فيها احتمالين احدهما ان يكون مما جا فيه فاعل لغير مشاركه بين شيين بل بمعنى فعل نحو ضاعفته وضعفته وناعمته ونعمته وهذان المثالان من امثلة سيبويه قال فجاوا به على مثال عاقبته قال وقد يجي فاعلت لا يريد بها عمل اثنين ولكنهم بنوا عليه الفعل كما بنوه على افعلت وذكر امثله منها عافاه الله وقل من ذكر ان فاعل يجي بمعنى فعلت والاحتمال الثاني ان يكون على بابها من المشاركه وهو ان قتل اخيه كانه دعا نفسه الى الاقدام عليه فطاوعته انتهى وايضاح العبارة في ذلك ان يقال جعل القتل يدعوا في نفسه لاجل الحسد الذي لحق قابيل وجعلت النفس تابى ذلك وتشمئز منه فكل منهما اعني القتل والنفس كانه يريد من صاحبه ان يطيعه الى ان غلب القتل النفس فطاوعته وله متعلق بطوعت على القرايتين قال الزمخشري وله لزيادة الربط كقولك حفظت لزيد ماله يعني ان الكلام تام بنفسه لو قيـــل فطوعت نفسه قتل اخيه كما كان كذلك في قولك حفظت مال زيد فاتي بهذه اللام لقوة ربط الكلام وقال ابو البقا وقال قوم طاوعت يتعدى بغير لام وهذا خطا لان التي يتعدى بغير اللام تتعدى لمفعول واحد وقد عداه هنا الى قتل اخيه وقيـــل التقدير طاوعته نفسه على قتل اخيه فزاد اللام وحذف على اي زاد اللام في المفعول به وهو الها وحذف على الجار لقتل اخيه فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل قال ابن جريج فتمثل له ابليس واخذ طيرا ووضع راسه على حجر ثم شدخ راسه بحجر اخر وقابيل ينظر اليه فعلمه القتل فرضخ قابيل راس هابيل بين حجرين قيل قتل وهو مستسلم وقيل اغتاله وهو نايم وكان لهابيل يوم قتل عشرون سنه واختلفوا في موضع قتله قال ابن عباس جبل ثور وقيل عند عقبة حراء وقيل بالبصرة عند موضع المسجد الاعظم فلما قتله تركه بالعراء ولم يدر ما يصنع به لانه كان اول ميت على وجه الارض من بني ادم وقصده السباع فحمله في جراب على ظهره اربعين يوما وقال ابن عباس سنه حتى اروح وعكفت عليه الطير والسباع تنظر متى يرمي به فتاكله ثم قال فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيمه واما الاخره فهو العقاب العظيم قيـــل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال له انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار ايضا حصل

مقصودك

مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مايه سنه لم يضحك قط قال الزمخشري روي انه رثاه بشعر وقال وهو كذب لحن والانبياء معصومون عن الشعر روي انس قال سيل النبي صلى الله عليه وسلم عن يوم الثلثا فقال يوم الدم فيه حاضت حوى وفيه قتل ابن ادم اخاه **قوله** فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري هذه اللام يجوز فيها وجهان احدهما انها متعلقة بيبحث اي ينبش ويثير التراب للاراءه الثاني انها متعلقة ببعث والمعنى ليريه الله وليريه الغراب وكيف معموله ليواري وجمله الاستفهام معلقه للرويه البصريه فهي في محل المفعول الثاني ساده مسده لان راى البصريه قبل تعديها بالهمزة متعديه لواحد فاكتسبت بالهمزة اخر وتقدم نظيرها في قوله ارني كيف تحيي الموتى ومعنى يبحث اي ينبش التراب بمنقاره ويثيره ومنه سميت سورة براءة البحوث لانها نبشت على المنافقين والسوءة هنا المراد بها ما لا يجوز ان ينكشف من جسده وهي الفضيحة ايضا قال

يا لقومي للسوءة السوآء

ويجوز تخفيفها بالقاء حركة الهمزة على الواو وهي قراءة الزهري وحينيذ فلا يجوز قلب هذه الواو الفا وان صدق عليها انها حرف علة متحرك منفتح ما قبله لان حركتها عارضه ومثلها جيل وتوم مخففي جيال وتوام ويجوز ايضا قلب هذه الهمزة واوا وادغام ما قبلها فيها تشبيها للاصلي بالزايد وهي لغة يقولون في شي وضوء شي وضو قال الشاعر

وان يروا سيه طاروا بها فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا

وبهذا قرا ابو جعفر يا ويلتا قلب يا المتكلم الفا وهي لغة فاشيه في المنادى المضاف اليها وهي احدى اللغات الست وقد تقدم ذكرها وقري كذلك على الاصل وهي قراءة الحسن البصري والنداء وان كان اصله لمن يتاتي منه الاقبال وهم العقلا الا ان العرب يتجوز فتنادي ما لا يعقل وهذه كلمه تستعمل عند وقوع الداهيه العظيمه ولفظها لفظ الندا كان الويل غاص عنده فناداه والمعنى يا ويلتي احضري فهذا اوان حضورك ومثله يا حسرة على العباد يا حسرتا على ما فرطت واما حمزه والكسايي وابو عمرو في روايه الدوري الف حسرتا والجمهور قرا اعجزت بفتح الجيم وهي اللغة الفصيحة يقال عجزت بالفتح الماضي اعجز بكسرها في المضارع وقرا الحسن والعباس وابن مسعود وطلحه بكسرها وهي لغه شاذه وانما المشهور ان يقال عجزت المراة بالكسر اي كبرت عجيزتها وان اكون على اسقاط الخافض اي عن ان اكون فلما حذف جرى فيه الخلاف المشهور **قوله** فاواري قرا الجمهور بنصب اليا وفيها تخريجان اصحهما انه عطف على اكون المنصوبه بان منتظما في سلكه اي اعجزت عن كوني مشبها للغراب فمواريا والثاني قاله الزمخشري ولم يذكر غيره انه منصوب على جواب الاستفهام في قوله اعجزت يعني فيكون من باب قوله هل لنا من شفعا فيشفعوا لنا ورده ابو البقا بعد ان حكاه عن قوم قال وذكر بعضهم انه يجوز ان ينتصب على جواب الاستفهام وليس بشي اذ ليس المعنى ايكون مني عجز فمواراة الا ترى ان قولك اين بيتك فازورك معناه لو عرفت قربت ليس المعنى هنا لو عجزت

لورايت قال شهاب الدين وهذا الرد على ظاهره صحيح وبسط عبارة ابي البقا ان النحاه يشترطون في جواز
نصب الفعل باضمار ان بعد الاسما الجوابيه غير النفي ان يحل الكلام الي شرط وجزا فان انعقد منه شرط وجزا
صح النصب والا امتنع ومنه ابن اتيتك فازورك ان عرفتني بيتك ازورك وفي هذا المقام لو حل منه شرط
وجزا لفسد المعنى اذ يصير التقدير ان عجزت واريت وهذا ليس بصحيح لانه اذا عجز كيف يواري وورد ابو حيان
على الزمخشري بما تقدم وجعله غلطا فاحشا وهو مسبوق اليه كما رايت فاسا عليه الادب بتي نقله عن غيره
الله اعلم بصحته وقرا العاص بن غزوان وطلحه بن مصرف بسكون اليا وخرجها الزمخشري على احد وجهين
اما القطع اي فانا اواري واما على التسكين في موضع النصب تخفيفا وقال
ابن عطيه هي لغيه لتوالي الحركات قال ابو حيان ولا يصلح ان يعلل القراه بهذا ما وجد عنه مندوحه
اذ التسكين في الفتحه لا يجوز الا ضروره وايضا فلم تتوال حركات وقوله فاصبح بمعنى صار قال
ابن عطيه قوله فاصبح عبارة عن جميع اوقاته اقيم بعض الزمان مقام كله وخص الصباح بذلك لانه بدا النهار والانبعاث
الي الامور ومظنه النشاط ومنه قول الربيع

اصبحت لا احمل السلاح

وقول سعد بن ابي وقاص

ثم اصبحت بنوا اسد تعذرني

على الاسلام الي غير ذلك قال ابو حيان وهذا التعليل الذي ذكره لكون اصبح عبارة عن جميع
اوقاته وانما خص الصباح لكونه بدا النهار ليس بجيد لان العرب استعملت اضحى وبات وامسى بمعنى صار
وليس شي منها بدا النهار قال شهاب الدين وكيف يحسن ان يرد على ابي محمد بمثل هذا وهو
لم يقل انها لما اقيمت مقام اوقاته للعله الذي ذكرها تكون بمعنى صار حتى يلزم باخواتها ناقضة عليه
وسياتي بقية الكلام على ذلك في الحجرات عند قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ان شا الله تعالى

فعل الغراب صار سنة في دفن الخلق فرضا على جميع الناس على الكفاية

قال بعض المفسرين لما قتله ولم يدر ما يصنع به بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر
فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفره فتعلم قابيل ذلك وعلم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه
انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف وقال الاصم لما قتله وتركه
بعث الله غرابا يحثي عليه التراب على المقتول فلما راي القاتل ان المقتول كيف يكرمه الله بعد موته ندم وقال
يا ويلتا وقال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشيا فجا غراب ودفن شيا فتعلم ذلك منه
وقيل انه كان عالما بكيفية الدفن وانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الي هذا القدر من
العلم الا انه لما قتله تركه بالعرا فلما راي الغراب يدفن الغراب رق قلبه وقال
ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض افاكون اقل شفقة من هذا الغراب
فجا وحثي التراب على المقتول فلما راي ان الله اكرمه حال حياته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث
الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله تعالى فتلهف على فعله وعلم ان لا قدرة له على التقرب
الي اخيه الا بان يدفنه تحت في الارض فلا جرم قال يا ويلتا اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب

فصل لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس فان قيل
انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فاجابوا بوجوه احدها انه لما تعلم الدفن من الغراب
صار من النادمين على كونه حمله على ظهره وثانيها انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط
عليه ابواه واخوته فكان ندمه لهذه الاسباب لا لكونه معصية وثالثها ان ندمه كان لاجل انه تركه
بالعرا استخفافا به بعد قتله لان الغراب لما قتل الغراب ودفنه ندم على قساوة قلبه وقال
هذا اخي وشقيقي ومن لحمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت
دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميده فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا للخوف من الله تعالى
فلذلك لم ينفعه الندم قال المطلب ابن عبد الله ابن حنطب لما قتل ابن ادم اخاه ن
رجفت الارض سبعة ايام بما عليها ثم شربت الارض دمه كما تشرب الما فناداه الله عز وجل
اين اخوك هابيل قال ما ادري ما كنت عليه رقيبا فقال الله عز وجل
ان دم اخيك ليناديني من الارض فلم قتلت اخاك قال فاين دمه ان كنت قتلته فحرم الله
عز وجل على الارض ان تشرب دما بعده ابدا وقيل لقابيل اذهب طريدا شريدا فزعا مرعوبا
لا تامن من تراه فاخذ بيد اخته اقليما وهرب بها الي عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس فقال
له انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يعبد النار فبني بيت النار وهو اول من عبد النار قال
مجاهد فعلقت احدى رجلي قابيل الي فخذها وساقها وعلقت من يومئذ الي يوم القيمه ووجهه الي الشمس حيث
ما دارت عليه في الصيف حظيره من نار وفي الشتا حظيره من ثلج واتخذ اولاد قابيل الات اللهو وانهمكوا في
اللهو وشرب الخمر وعبادة النار والزنا والفواحش حتى غرقهم الله بالطوفان ايام نوح وبقي نسل شيث

قوله من اجل ذلك فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بكتبنا وذلك اشارة الي القتل والاجل
في الاصل هو الجناية يقال اجل الامر اجلا واجلا بفتح الهمزة وكسرها اذا جناه وحده
مثل اخذ ياخذ اخذا ومنه قول زهير

واهل خبا صالح ذات بينهم قد احتربوا في عاجل انا اجله

اي جانيه ومعنى قول الناس فعلته من اجلك ولاجلك اي بسببك يعني من ان جنيت فعله واوجبته
وكذلك قولهم فعلته من جراك وفعلته من جرايك اصله من ان جررته ثم صار يستعمل بمعنى السبب
ومنه الحديث من جراي اي من اجلي ومن لابتدا الغايه اي نشا الكتب وابتدى من جناية القتل
ويجوز حذف من واللام وانتصاب اجل على المفعول له اذا استكمل الشروط قال
اجل ان الله فضلكم علينا والثاني اجازه بعض الناس ان يكون متعلقا بقوله من النادمين اي ندم من
اجل ذلك اي قتله اخاه قال ابو البقا ولا يتعلق بالنادمين لانه لا يحسن الابتدا بكتبنا
هنا وهذا الرد غير واضح واين عدم الحسن بالابتدا بذلك ابتدا الله اخبارا بانه كتب ذلك والاخبار
متعلق بقصة ابني ادم الا ان الظاهر خلافه كما تقدم والجمهور على فتح همزة اجل وقرا ابو جعفر
بكسرها وهي لغة كما تقدم وروي عنه حذفها الهمزة والقا حركتها وهي الكسرة على نون من كما ينقل ورش
فتحتها اليها والهاء في انه ضمير الامر والشان ومن شرطيه مبتداه وهي وخبرها في محل رفع خبر لان فان قيل

قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا علي بني اسرايل القصاص وذلك
مشكل لانه لامناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص علي بني اسرايل فالجواب
من وجهين احدهما ما تقدم نقله عن الحسن والضحاك ان هذا القتل انما وقع في بني اسرايل لا بين
ولدي ادم لصلبه الثاني ان من في قوله من اجل ذلك ليس اشارة الي قصة قابيل وهابيل بل
هو اشارة الي ما ذكر في القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل المحرم كقوله فاصبح من
الخاسرين واصبح من النادمين فقوله اصبح من الخاسرين اشارة الي انه حصل في قلبه خسران الدين
والدنيا وقوله فاصبح من النادمين اشارة الي انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن
مع انه لا دافع لذلك البتة فان قيل حكم القصاص ثابت في جميع الامم فما فايدة تخصيصه ببني
اسرايل فالجواب ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الامم الا ان التشديد المذكور
هنا في حق بني اسرايل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان قتل النفس جار مجري قتل جميع
الناس فالمقصود منه المبالغة في شرع العقاب عقاب القتل العمد العدوان واليهود مع علمهم بهذه المبالغة
العظيمة اقدموا علي قتل الانبيا والرسل وذلك يدل علي غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى
ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم في الواقعة التي ذكرنا من انهم عزموا
علي الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر الصحابة فتخصيص بني اسرايل في هذه القصة بهذه المبالغة
مناسبا للكلام **فصل** استدل القايلون بالقياس بهذه الاية علي ان احكام الله تعالى
قد يكون معللة لانه قال من اجل ذلك كتبنا علي بني اسرايل وهذا تصريح بان كتبة تلك
الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله من اجل ذلك وقالت
المعتزلة ايضا دلت هذه الاية علي ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد واذا ثبت ذلك امتنع كونه
خالقا للكفر والقبايح فيهم مريدا لوقوعها منهم لان خلق القبايح وارادتها يمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح
وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الاية واجاب القايلون بان تعليل احكام الله
تعالى محال بوجوه احدها ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب
تعليلها بعلة اخري ولزم التسلسل وثانيها لو كانت معللة بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الي
الله تعالى ان كانا علي السوية امتنع كونه علة وان لم يكونا علي السوية فاحدهما به اولي وذلك
يقتضي كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل علي الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي
بل يجب انتهاوها الي الداعية الاولي التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت
عند حدوث الداعية الفعل وعلي هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال
الله تعالى واحكامه برعاية المصالح واذا ثبت امتناع تعليل افعال الله تعالى واحكامه ثبت
ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات ويوكده قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيا ان اراد ان يهلك
المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شي ولا يتوقف
خلقه وحكمه علي رعاية المصلحة البتة **قوله** بغير نفس فيه وجهان احدهما انه متعلق بالفعل
قبله والثاني انه في محل حال من ضمير الفاعل في قتل اي قتلها ظالما ذكر ابو البقا **قوله** او فساد

الجمهور

الجمهور علي جره عطفا علي نفس المجرور باضافة غير اليها وقرا الحسن بنصبه وفيه وجهان اظهرهما
انه منصوب علي المفعول بعامل مضمر يليق بالمحل اي اوتي او عمل فسادا والثاني انه مصدر والتقدير
او افسد فسادا بمعني افسادا فهو اسم مصدر كقوله
وبعد عطايك المايه الرتاعا
ذكره ابو البقا وفي الارض متعلق بنفس فساد لانك تقول افسد في الارض الا في قراة
الحسن وفي نصبه وخرجناه علي النصب علي المصدرية كما ذكره ابو البقا فانه لا يتعلق به لانه مصدر
موكد وقد نصوا علي ان الموكد لا يعمل فيكون في الارض متعلقا بمحذوف علي انه صفة لفسادا او الفساد
في فكانما في الموضعين جواب الشرط واجب الدخول وما كافة لحرف التشبيه والاحسن ان تسمي
هنا مهية لوقوع الفعل بعدها وجميعا اما حال او توكيد **فصل** قال
الزجاج التقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض وانما قال تعالى ذلك لان
القتل يحل لاسباب كالقصاص والكفر والزنا بعد الاحصان وقطع الطريق ونحوه فجمع تعالى هذه
الوجوه في قوله او فساد في الارض ثم قال فكانما قتل الناس جميعا فان قيل
كيف يكون قتل النفس الواحدة مساويا لقتل جميع الناس فانه من الممتنع ان يكون الجز مساويا للكل
فذكر المفسرون له وجوها وهي مبنية علي مقدمة وهي ان تشبيه احد الشيين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما
من كل الوجوه واذا صحت هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه احدها ان المقصود من
تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه
يعني كان قتل كل الخلق امر مستعظم من كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان الواحد مستعظما
مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون
مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب
الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وثانيها ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد
قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد
قتل انسان واحد يجب ان يجدوا في دفعه ويجتهدوا كاجتهادهم في الصورة الاولي وثالثها
انه لما اقدم علي القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب علي داعية الطاعة
ومتي كان الامر كذلك كان الترجيح حاصلا بالنسبة الي كل واحد وكان في شان كل واحد ما نعه
في شي من مطالبه بانه لو قدر عليه لقتله ونية المومن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المومن في
الشرور شر من عمله فيصير من قتل انسانا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس ورابعها قال
ابن عباس في رواية عكرمة من قتل نبيا او امام عادل عدل فكانما قتل الناس جميعا ومن شد علي عضد
نبي او امام عدل فكانما احيا الناس جميعا وخامسها قال مجاهد من قتل نفسا محرمة
يصلي النار بقتلها كما يصلاها لو قتل الناس جميعا ومن احياها من سلم من قتلها فكانه كمن سلم من قتل الناس
جميعا وسادسها قال قتادة اعظم الله اجرها وعظم وزرها معناه من استحل قتل مسلم بغير
حقه فكانما قتل الناس جميعا في الاثم لانهم لا يسلمون منه ومن احياها وتورع عن قتلها فكانما احيا الناس

ثانيها

جميعا في الثواب لسلامتهم وسلامته قال الحسن فكانما قتل الناس جميعا يعني انه يجب
عليه بقتلها من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل الناس جميعا ومن احياها اي عفى عمن وجب
عليه القصاص له فلم يقتله فكانما احيا الناس جميعا قال سليمان ابن علي قلت للحسن يا ابا سعيد
اهي لنا كما كانت لبني اسرايل قال والذي لا اله غيره ما كان دما بني اسرايل اكرم على الله من
دمائنا واحيا النفس هو تخليصها من المهلكات كالحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين
ثم قال تعالى ولقد جاتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك اي بعد مجي الرسل
وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بتعظيمه فقوله بعد
ذلك في الارض هذا الظرف والجار بعده يتعلقان بقوله لمسرفون الذي هو خبر ان ولا يمنع من ذلك
لام الابتدا فاصله بين العامل ومعموله المتقدم عليه لان دخولها على الخبر على خلاف الاصل والاصل
دخولها على المبتدا وانما منع منه دخول ان وذلك اشارة الى مجي الرسل بالبينات

قوله تعالى انما جزا الذين يحاربون الله ورسوله الايه لما ذكر تغليظ الاثم في قتل النفس
بغير حق ولا فساد في الارض اتبعه ببيان الفساد في الارض انما جزا الذين مبتدا وخبره
ان يقتلوا وما عطف عليه اي انما جزاوهم التقتيل او التصليب او النفي وقوله يحاربون الله اي يحاربون
اولياه كذا قدره الجمهور وقال الزمخشري يحاربون رسول الله ومحاربة المسلمين في حكم
محاربته يعني ان المقصود ان يخبر بانهم يحاربون رسول الله وانما ذكر اسم الله تبارك وتعالى تعظيما
وتفخيما لمن يحارب كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقد تقدم تحقيق ذلك عند قوله
تعالى يخادعون الله والذين امنوا فان قيل المحاربه مع الله غير ممكنه فيجب
حمله على المحاربه مع اوليا الله والمحاربه مع رسول الله ممكنه فلفظ المحاربه لما نسبت الى الرسول
كانت حقيقه فلفظ يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك
ممتنع فالجواب انا نحمل المحاربه على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزا الذين يخالفون
احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا ومن يجز ذلك لم يحتج
الى شي من هذه التاويلات بل يقول نحمل محاربتهم لله تعالى على معنى يليق بها وهي المخالفه مجازا ومحاربتهم
لرسول صلى الله عليه وسلم على المقاتله حقيقه فسادا في نصبه ثلثه اوجه
احدها انه مفعول من اجله اي يحاربون ويسعون لاجل الفساد وشروط النصب
موجوده والثاني انه مصدر واقع موقع الحال اي ويسعون في الارض مفسدين او ذوي
فساد او جعلوا نفس الفساد مبالغه ثلثه مذاهب تقدم تحريرها الثالث
انه منصوب على المصدر اي انه نوع من العامل قبله فان معنى يسعون هنا يفسدون وفي الحقيقة
فسادا اسم مصدر قايم مقام الافساد والتقدير ويفسدون في الارض بسعيهم افسادا وفي الارض
الظاهر انه متعلق بالفعل قبله كقوله سعى في الارض ليفسد وقد اجيز ان يكون في محل نصب
على الحال لانه يجوز ان لو تاخر عنه ان يكون صفة له واجيز ايضا ان يتعلق بنفس فسادا وهذا انما
يتمشى اذا جعلنا فسادا حالا اما اذا جعلناه مصدرا امتنع ذلك لتقدمه عليه ولان المؤكد لا يعمل

وقرا

وقرا الجمهور ان يقتلوا وما بعده من الفعلين بالتثقيل ومعناه التكثير بالنسبة الى من يقع به هذه
الافعال وقرا الحسن وابن محيصن بتخفيفها من خلاف في محل نصب على الحال
من ايديهم وارجلهم اي تقطع مختلفه بمعنى ان تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى والنفي الطرد والارض
المراد بها هنا ما يريدون الاقامة بها او يراد من ارضهم وال عوض عن المضاف اليه عند من يراه ن
قال الضحاك نزلت في قوم من اهل الكتاب كان بينهم وبين رسول
الله صلى الله عليه وسلم عهد فنقضوا العهد وقطعوا السبيل وافسدوا وقال
الكلبي نزلت في قوم هلال بن عويمر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع هلال ابن عويمر وهو ابو برده
الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه ومن مر بهلال بن عامر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو آمن
لا يهاج فمر قوم من بني كنانة يريدون الاسلام بناس من اسلم من قوم هلال ابن عامر عويمر ولم يكن هلال
شاهدا فهدوا اليهم فقتلوهم واخذوا اموالهم فنزل جبريل عليه السلام بالقضيه وقال
سعيد ابن جبير نزلت في ناس من عرينه وعكل اتوا النبي صلى الله عليه وسلم وبايعوه على الاسلام وهم
كذبه فبعثهم النبي صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة فارتدوا وقتلوا الراعي واستاقوا الابل
فبعث النبي صلى الله عليه وسلم اليهم من ردهم وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم بمسامير فكحلهم
بها وطرحهم في الحر يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا قال ابو قلابة فهولا قتلوا وسرقوا
وحاربوا الله ورسوله وسعوا في الارض فسادا فنزلت هذه ناسخة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم
فصارت السنه منسوخة بهذا القران ومن قال بان السنة لا تنسخ بالقران قال
انما كان الناسخ لتلك السنه سنة اخرى ونزل هذا القران مطابقا للسنة الناسخة وقال
بعضهم حكمهم ثابت الا السمل والمثله وروى قتاده عن ابن سيرين ان ذلك قبل ان تنزل الحدود
قال ابو الزناد لما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بهم انزل الله الحدود ونهاه عن المثله
فلم يعد وعن قتاده قال بلغنا ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك كان يحث على الصدقة وينهى عن
المثله وقال سليمان التيمي عن انس انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم اعين اوليك لانهم سملوا
اعين الرعا وقال الليث ابن سعد نزلت هذه الايه معاتبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وتعليما له عقوبتهم وقال انما جزاوهم هذا لا المثله ولذلك ما قام النبي صلى الله عليه وسلم
خطيبا الا نهى عن المثله وقيل نزلت هذه الايه في الذين حكى عنهم من بني اسرايل انهم بعد
ان غلظ عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ومفسدون في الارض فمن
اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاوهم كذا وكذا وقيل نزلت هذه الايه في قطاع
الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقها قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الايه على المرتدين
وجوه احدها ان قطع المرتد لا يقف على المحاربه ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والايه
تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والايه تقتضي ذلك
وثالثها ان الايه تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة لقوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا
عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل على ان الايه لا تعلق لها بالمرتدين

ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان لا تكون الاية مختصة بالمرتدين
وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه
الصفة سوا كان كافرا او مسلما ولا يقال الاية نزلت في الكفار لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

المحاربون هم الذين يجتمعون ولهم منعة ويتقصدون المسلمين في ارواحهم او في دمايهم د
واتفقوا على ان هذه الصفة اذا حصلت في الصحرا كانوا قطاع الطريق فاما ان حصل ذلك في الامصار د
فقال الاوزاعي ومالك والليث ابن سعد والشافعي هم ايضا قطاع الطريق ويقام هذا الحد
عليه قالوا وانهم في المدن يكونون اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة واحتجوا بالاية وعمومها ولان هذا حد
فلا يختلف بالمصر كساير الحدود وقال ابو حنيفة ومحمد اذا حصل ذلك في المصر لا يقام
عليه الحد وذلك لان الخارج من المصر لا يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق

قوله في الاية ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض اختلف العلما في لفظة او فقال ابن عباس في رواية والحسن وسعيد ابن
المسيب ومجاهد والنخعي انها للتخيير والمعنى ان الامام مخير في المحاربين ان شا قتل وان شا صلب
وان شا قطع الايدي والارجل وان شا نفى وقال ابن عباس في رواية عطا او ههنا
ليست للتخيير بل لبيان الاحكام وترتيبها قال ابن عباس في قطاع الطريق اذا قتلوا واخذوا
المال قتلوا وصلبوا واذا قتلوا ولم ياخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا واذا اخذوا المال ولم يقتلوا
قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف واذا اخافوا السبيل ولم ياخذوا مالا نفوا من الارض وهذا قول
قتاده والاوزاعي والشافعي واحمد واصحاب الراي واختلفوا في كيفية القتل والصلب
فظاهر مذهب الشافعي انه يقتل ثم يصلب وقيل يصلب حيا ثم يطعن حتى يموت
مصلوبا وهو قول الليث ابن سعد وقيل يصلب ثلثة ايام حيا ثم ينزل ويقتل واذا قتل
يقتل حتما لا يسقط بعفو ولي الدم واختلفوا في النفي فقال سعيد ابن جبير وعمر بن عبد
العزيز ان الامام يطلبه ففي كل بلد يوجد ينفى عنه وقيل يطلبوا ليقام عليهم الحدود وهو
قول ابن عباس والليث ابن سعد وبه قال الشافعي واحمد واسحق وقال
ابو حنيفة النفي الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا لان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون
المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقا الحياه واما ان يكون المراد اخراجه من تلك
البلدة الى بلدة اخرى وهو غير جايز لانه اما ان ينفى الى بلد من بلاد الاسلام فيوذيهم او الى
بلاد الكفر فيكون تعريضا له بالرده وذلك غير جايز فلم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع
الارض الى مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشي من طيبات
الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا من جميع انواع الارض الا عن تلك
البقعة الصغيرة وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما
حبسوا صالح ابن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال
لبثه هنالك ذكر شعرا منه

خرجا

خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلسنا من الموتا فيها ولا الاحيا
اذا جانا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جا هذا من الدنيا

ذلك لهم خزي في الدنيا ذلك اشارة الى الجزا المتقدم وهو مبتدا وقوله لهم خزي د
فيه ثلثة اوجه احدها ان يكون لهم خبر مقدم وخزي مبتدا موخر وفي الدنيا صفة له فيتعلق بمحذوف
او يتعلق بنفس خزي على انه ظرفه والجمله في محل رفع خبرا لذلك الثاني ان يكون خزي خبرا لذلك
ولهم متعلق بمحذوف على انه حال من خزي لانه في الاصل صفة له فلما قدم انتصب حالا واما في الدنيا
فيجوز فيه الوجهان المتقدمان من كونه صفة لخزي او متعلقا به ويجوز فيه ان يكون متعلقا بالاستقرار
الذي تعلق به لهم الثالث ان يكون لهم خبرا لذلك وخزي فاعل ووقع الجار هنا الفاعل
لما اعتمد على المبتدا وفي الدنيا على هذا فيه الاوجه الثلاثه المراد بالخزي في الدنيا
الفضيحة والهوان والعذاب ولهم في الاخرة عذاب عظيم قالت المعتزله دلت الاية على القطع
بوعيد الفساق من اهل الصلاة وعلى ان عقابهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في
الدنيا وذلك يدل على استحقاقهم للذم في الحال واذا استحقوا الذم في الحال امتنع استحقاقهم للمدح
والتعظيم لان ذلك جمع بين الضدين واذا كان كذلك ثبت القطع بوعيد الفساق وثبت
القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الجزا انما يكون واقعا على جهة
الخزي والاستحقاق اذا لم يتقدمه توبه واذا جاز لكم ان تشترطوا لهذا الحكم تقدم التوبه
لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشترط لهذا الحكم عدم العفو وحينيذ لا يبقى الكلام
الا في انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفوا عن الفساق ام لا وقد تقدمت هذه المسله في سورة
البقرة عند قوله بلى من كسب سية واحاطت به خطيته الا الذين تابوا فيه وجهان
احدهما انه منصوب على الاستثنا من المحاربين وللعلما خلاف في التايب من قطاع الطريق هل
تسقط عنه العقوبات كلها او عقوبة قطع الطريق فقط واما ما يتعلق بالاموال وقتل الانفس فلا
يسقط بل حكمه الى صاحب المال وولي الدم والظاهر الاول الثاني انه مرفوع بالابتدا
والخبر قوله فان الله غفور رحيم والعايد محذوف اي غفور له ذكر هذا الثاني ابو البقا وحينيذ يكون استثنا منقطعا يعني لكن التايب يغفر له من ذهب
الى ان الاية نزلت في الكفار قال الا الذين تابوا من شركهم واسلموا قبل القدرة عليهم
فلا سبيل عليهم بشي من الحدود ولا تبعة عليهم فيما اصابوا في حال الكفر من دم او مال اما المسلمون
المحاربون فمن تاب منهم قبل القدرة عليه وهو قبل ان يظفر بهم الامام سقط عنه كل عقوبة وجبت
حقا لله تعالى ولا يسقط ما كان من حقوق العباد فان كان قد قتل في قطع الطريق سقط عنه بالتوبة
قبل القدرة تحتم القتل وبقي عليه القصاص لولي القتل ان شا عفى عنه وان شا استوفاه وان كان قد
اخذ المال يسقط عنه القطع وان كان جمع بينهما سقط عنه تحتم القتل والصلب ويجب ضمان المال
وقال بعضهم اذا جا تايبا قبل القدرة عليه لا يكون لاحد عليه تبعة في دم ولا مال
الا ان يوجد معه مال بعينه فيرده الى صاحبه روي عن علي في حارثه بن زيد كان خرج محاربا فسفك

الدما واخذ الاموال ثم جا تايبا قبل ان يقدر عليه فلم يعمل على تبعة عليه امام من تاب بعد القدرة عليه فلا
يسقط عنه شي منها وقيل كل عقوبة تجب حقا لله تعالي من عقوبات قطع الطريق وقطع السرقة وحد
الزنا والشرب يسقط بالتوبة بكل حال كما تقدم والاكثرون على انها لا تسقط

يايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة الاية في كيفية النظم وجهان احدهما
انه لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا ان يبسطوا ايديهم الي الرسول والي اصحابه بالغدر والمكر
ومنعهم الله تعالي من مرادهم وشرح للرسول شدة تعصبهم على الانبيا واصرارهم على ايذايهم وامتد
الكلام الي هذا الموضع فعند هذا رجع الي المقصود الاول وقال يايها الذين امنوا اتقوا
الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب
وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسايل للعبد الي الرب فكونوا ايها المومنون بالضد من ذلك
فاتقوا معاصي الله وتوسلوا اليه بالطاعات والثاني انهم لما قالوا نحن ابنا الله واحباوه اي نحن
ابنا انبيا الله فكان افتخارهم باعمال ابايهم فكانه تعالي قال يايها الذين امنوا لتكن مفاخرتكم باعمالكم
لا بشرف ابايكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة اليه فيه ثلثة اوجه
احدها انه متعلق بالفعل قبله الثاني انه متعلق بنفس الوسيلة قال
ابو البقا لانها بمعني المتوسل به فلذلك عملت فيما قبلها يعني انها ليست بمصدر حتي يمتنع ان يتقدم معمولها
عليها الثالث انه متعلق بمحذوف على انه حال من الوسيلة وليس بالقوي والوسيلة القربة
فعيلة من توسل الي فلان بكذا اذا تقرب اليه وجمعها وسايل قال لبيد

اري الناس لا يدرون ما قدر امرهم الا كل ذي لب الي الله واسل

اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوصل بها الي المقصود قال
ابن الخطيب التكليف نوعان ترك المنهيات وهو قوله اتقوا وابتغوا اليه الوسيلة والترك مقدم على الفعل
بالذات لانه بقا على العدم والفعل ايجاد وتحصيل والعدم سابق فلذلك قدمت التقوي فان قيل
لم اختصت الوسيلة بالفعل مع ان ترك المعاصي قد يكون وسيلة فالجواب
ان الترك بقا على العدم وذلك لا يمكن التوسل به بل من دعته الشهوة للقبيح فتركه طلب مرضات
الله تعالي حصل التوسل الي الله تعالي بذلك الامتناع لكنه من باب الافعال ولذلك قال
المحققون ترك الشي عبارة عن فعل ضده ثم قال وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون
لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد
منهما شاق ثقيل على النفس فان النفس تدعوا الي اللذات المحسوسة والعقل يدعوا الي خدمة الله
تعالي وطاعته والاعراض عن المحسوسات فكان بين الحالتين تضاد وتنافي واذا كان الامر كذلك
فالانقياد لقوله تعالي اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشيا على النفس واشدها ثقلا
على الطبع فلهذا اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون لما ارشد المومنين
في هذه الاية الي معاقد الخيرات ومفاتح السعادات اتبعه بشرح حال الكفار
ان الذين كفروا لو ان لهم قد تقدم الكلام على ان الواقعة بعد لو وان فيها مذهبين ولهم خبر

لان وما في الارض اسمها وجميعا توكيد له او حال منه ومثله في نصبه وجهان احدهما عطف
على اسم ان وهو ما الموصولة والثاني انه منصوب على المعية وهو راي الزمخشري وسياتي ما يرد على ذلك
والجواب عنه ومعه ظرف واقع موقع الحال واللام في ليفتدوا متعلقة بالاستقرار الذي تعلق
به الخبر وهو لهم وبه ومن عذاب متعلقان بالافتدا والضمير في به عايد على ما الموصولة وجي بالضمير
مفردا وان تقدمه شيان وهما في الارض ومثله اما لتلازمهما فهما في حكم شي واحد واما لانه
حذف من الثاني لدلالة ما في الاول عليه كقوله

فاني وقيار بها لغريب

اي لو ان لهم ما في الارض ليفتدوا به ومثله معه ليفتدوا به واما لاجرا الضمير مجري اسم الاشارة
كقوله كانه في الجلد وقال بعضهم ليفتدوا بذلك المذكور وقد
تقدم في البقرة وعذاب بمعني تعذيب وباضافته الي يوم خرج يوم عن الظرفية وما نافية
وهي جواب لو وجا على الاكثر من كون الجواب المنفي بغير لام والجملة الامتناعية في محل رفع خبرا
لان ووحد الزمخشري توحيد الضمير في به لمدرك اخر وهو ان الواو في ومثله بمعني مع فيتوحد
المرجوع اليه فان قلت فبم ينصب المفعول معه قلت بما يستدعيه لو من الفعل لان التقدير لو ثبت
ان لهم ما في الارض يعني ان حكم ما قبل المفعول معه في الخبر والحال وعود الضمير حكمه لو لم يكن بعده مفعول
معه تقول كنت وزيدا كالاخ قال

فكان واياها كحران لم يفق عن الما اذ لاقاه حتي تقددا

فقال كحران بالافراد ولم يقل كحرانين وتقول جاء زيد وهندا ضاحكا في دار وقد اختار الاخفش
ان يعطي حكم المتعاطفين يعني فتطابق الخبر والحال والضمير له ولما بعده فتقول كنت وزيدا كالاخوين
قال بعضهم والصحيح جوازه على قلة وقد رد ابو حيان على الزمخشري وطول معه قال
شهاب الدين ولا بد من نقل نصه قال وقول الزمخشري وبجواز ان يكون الواو بمعني مع ليس بشي لانه
يصير التقدير مع مثله معه اي مع مثل ما في الارض مع ما في الارض ان جعلت الضمير في معه عايدا على ما يكون
معه حالا من مثله واذا كان ما في الارض مع مثله كان مثله معه ضرورة فلا فايدة في ذكر معه لملازمة
معية كل منهما للاخر وان جعلت الضمير عايدا على مثله اي مع مثل مع ذلك المثل فيكون المعني مع مثلين
فالتعبير عن هذا المعني بتلك العبارة عي اذ الكلام المنتظم ان يكون التركيب اذا اريد ذلك
المعني مع مثليه وقول الزمخشري فان قلت الي اخر الجواب لا يرد لانا قد بينا فساد ان يكون
الواو واو مع وعلي تقدير وروده فهذا بنا منه على ان ان اذا جاءت بعد لو كانت في محل رفع بالفاعلية
فيكون التقدير على هذا لو ثبت كينونة ما في الارض مع مثله لهم ليفتدوا به فيكون الضمير عايدا على ما فقط
وهذا الذي ذكره هو تفريع منه على مذهب المبرد في ان ان بعد لو في محل رفع على الفاعلية وهو مذهب
مرجوح ومذهب سيبويه ان ان بعد لو في محل مبتدا والذي يظهر من كلام الزمخشري هنا وفي تصانيفه
انه ما وقف على مذهب سيبويه في هذه المسالة وعلي التفريع على مذهب المبرد لا يجوز ان يكون الواو بمعني مع لان
العامل فيها ثبت المقدر لما تقدم من وجود لفظه معه وعلي تقدير سقوطها لا يصح لان ثبت ليس رافعا

لما العايد عليها الضمير وانما هو رافع مصدرا منسبكا من ان وما بعدها وهو كون اذ التقدير لو ثبت كون ما في الارض جميعا لهم ومثله معه ليفتدوا به والضمير عايد على ما دون الكون فالرافع للفاعل غير الناصب للمفعول معه اذ لو كان اياه للزم من ذلك وجود الثبوت مصاحبا للمثل والمعنى على كينونة ما في الارض مصاحبا للمثل لا على ثبوت ذلك مصاحبا للمثل وهذا فيه غموض وشانه انك اذا قلت يعجبني قيام زيد وعمرا جعلت عمرا مفعولا معه والعامل فيه يعجبني لزم من ذلك ان عمرا لم يقم واعجبك القيام وعمرو وان جعلت العامل فيه القيام كان عمرو قايما وكان الاعجاب قد تعلق بالقيام مصاحبا لقيام عمرو فان قلت هلا كان ومثله معه مفعولا معه والعامل فيه هو العامل في لهم اذ المعنى عليه قلت لا يصح ذلك لما ذكرناه من وجود معه في الجملة وعلى تقدير سقوطها لا يصح لانهم نصوا على ان قولك هذا لك واياك ممنوع في الاختيار قال سيبويه واما هذا لك واياك فقبيح لانه لم يذكر فعلا ولا حرفا فيه معنى فعل حتى يصير كانه قد تكلم بالفعل فافصح سيبويه بان اسم الاشارة وحرف الجر المتضمن بالاستقرار لا يعملان في المفعول معه وقد اجاز بعض النحويين في حرف الجر والظرف ان يعملا في المفعول معه نحو هذا لك واباك فقوله واياك يكون مفعولا معه والعامل الاستقرار في لك انتهى ومع هذا الاعراض الذي ذكره فقد يظهر عنه جواب وهو انا نقول نختار ان يكون الضمير في قوله معه عايدا على مثله ويصير المعنى مع مثلين وهو ابلغ من ان يكون مع مثل واحد وقوله تركيب عجيب فهم قاصر ولا بد من جملة محذوفة قبل قوله ما تقبل منهم تقديره وبذلوه او وافتدوا به ليصح الترتيب المذكور اذ لا يترتب على استقرار ما في الارض جميعا ومثله معه لهم عدم التقبل انما يترتب عدم التقبل على البذل والافتدا والعامه على تقبل مبنيا للمفعول حذف فاعله لعظمته وللعلم به وقرا يزيد ابن قطيب ما تقبل مبنيا للفاعل وهو ضمير الباري تبارك وتعالى ولهم عذاب مبتدا وخبره مقدم عليه واليم صفته بمعنى مولم وهذه الجملة اجازوا فيها ثلثه اوجه احدها ان يكون حالا وفيه ضعف من حيث المعنى الثاني ان يكون في محل رفع عطفا على خبر ان اخبر عن الذين كفروا بخبرين لو استقر لهم جميع ما في الارض مع مثله فبذلوه لم يتقبل منهم وان لهم عذابا اليما الثالث ان يكون معطوفه على الجمله من قوله ان الذين كفروا وعلى هذا فلا محل لها لعطفها على ما لا محل له يريدون ان يخرجوا كقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقد تقدم والجمهور على ان يخرجوا مبنيا للفاعل وقرا يحيى ابن وثاب وابراهيم النخعي يخرجوا مبنيا للمفعول وهما واضحتان والمقصود من هذا الكلام لزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وارادتهم للخروج يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا القهم لهب النار الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون ان يخرجوا من النار لقوة النار ورفعها بالمعذبين والثاني انهم يتمنوا ذلك ويريدوه بقلوبهم احتج اهل السنة بهذه الايه على انه تعالى يخرج من قال لا اله الا الله مخلصا لانه تعالى جعل هذا من تهديدات الكفار وما خوفهم به ولولا ان هذا المعنى يختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ويوكده قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فها هنا كذا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الايه في اتصالها وجهان الاول

انه لما اوجب في الايه المتقدمه قطع الايدي والارجل عند اخذ المال على سبيل المحاربه بين في هذه الايه ان اخذ المال على سبيل السرقه يوجب قطع الايدي والارجل ايضا الثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعده الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكرا ولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة والسارق والسارقه قراة الجمهور بالرفع وعيسى ابن عمرو بن ابي عبله بالنصب ونقل عن ابي والسرق والسرقة بضم السين وفتح الراء مشددتين قال الخفاف وجدته في مصحف ابي كذلك وممن ضبطها بما ذكرت ابو عمرو الا ان ابن عطيه جعل هذه القراة تصحيفا فانه قال ويشبه ان يكون هذا تصحيفا من الضابط لان قراة الجماعة اذا كتبت والسارق بغير الف وافقت في الخط هذه ويمكن توجيه هذه القراه بان السرق جمع سارق فان فعلا يطرد جمعا لفاعل صفة نحو ضارب وضرب والدليل على ان المراد الجمع قراة عبد الله والسارقون والسارقات بصيغتي جمع السلامه فدل على ان المراد الجمع الا انه يشكل من جهة ان فعلا يكون جمع فاعل وفاعله تقول نسا ضرب كما تقول رجال ضرب ولا يدخلون عليه تا التانيث حين يراد به الاناث والسرقه هنا كما رايت في هذه القراه بتا التانيث حين اريد بفعل جمع فاعله فهو مشكل من هذه الجهة لا يقال ان هذه التا يجوز ان يكون لتاكيد الجمع لان ذلك محفوظ ايضا لا يقاس عليه نحو حجارة فاما قراة الجمهور ففيها وجهان احدها وهو مذهب سيبويه والمشهور من اقوال البصريين ان السارق مبتدا محذوف الخبر تقديره فيما يتلى عليكم او فيما فرض السارق والسارقه اي حكم السارق وكذا قوله الزانية والزاني فاجلدوا ويكون قوله فاقطعوا بيانا لذلك الحكم المقدر فما بعد الفا مرتبط بما قبلها ولذلك اتى بها فيه لانه هو المقصود ولو لم يات بالفا لتوهم انه اجنبي والكلام على هذا جملتان الاولى خبريه والثانيه امريه والثاني وهو مذهب الاخفش ونقل عن المبرد وجماعه كثيره انه مبتدا ايضا والخبر الجمله الامريه من قوله فاقطعوا وانما دخلت الفا في الخبر لانه يشبه الشرط اذ الالف واللام فيه موصوله بمعنى الذي والتي والصفه صلتها فهي في قوة قولك والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا وهو اختيار الزجاج ومما يدل على ان المراد من الايه الشرط والجزا وجوه الاول انه تعالى صرح بذلك في قوله جزا بما كسبا وهذا يدل على ان القطع جزا على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزا لعموم الشرط والثاني ان السرقه جنايه والقطع عقوبه فربط العقوبه بالجنايه مناسبة وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم الثالث انا اذا حملنا الايه على هذا الوجه كانت مفيده ولو حملناها على سارق معين صارت مجمله غير مفيده فالاول اولى واجاز الزمخشري الوجهين ونسب الاول لسيبويه ولم ينسب الثاني بل قال ووجه اخر وهو ان يرتفعا بالابتدا والخبر فاقطعوا وانما اختار سيبويه ان خبره محذوف لما تقدم تقديره دون الجمله الطلبيه بعده لوجهين احدهما ان النصب في مثله هو الوجه في كلام العرب نحو زيدا اضربه لاجل الامر بعده لوجهين احدهما انما قال سيبويه في هذه الايه الوجه في كلام العرب النصب كما تقول زيدا اضربه ولكن ابت العامه الا الرفع

والثاني دخول الفا في خبره وعنه ان الفا لا تدخل الا في خبر الموصول الصريح كالذي ومن لشرط
اخر مذكور في كتب النحو وذلك لان الفا انما دخلت لشبه المبتدا بالشرط واشترطوا في صلته ان يصلح
لاداة الشرط من كونها جملة فعلية مستقبلة المعنى او ما يقوم مقامها من ظرف وشبهه ولذلك
انها اذا لم تصلح لاداة الشرط لم يجز دخول الفا في الخبر وصلة ال لا تصلح لمباشرة اداة الشرط
فلذلك لا تدخل الفا في خبرها وايضا قال وصلتها في حكم اسم واحد ولذلك تخطاها
الاعراب واما قراة عيسى ابن عمر وابراهيم فالنصب بفعل مضمر يفسره العامل في سببيهما نحو زيدا
فاكرم اخاه والتقدير فعاقبوا السارق والسارقة تقديره فعلا من معناه نحو زيدا ضربت غلامه
اي اهنت زيدا ويجوز ان يقدر العامل موافقا لفظا لانه ساغ ان يقال قطعت السارق
وهذه قراة واضحة لمكان الامر بعد الاسم المشتغل عنه قال الزمخشري وفضلها سيبويه
على قراة العامة لاجل الامر لان زيدا فاضربه احسن من زيد فاضربه وفي نقله تفضيل النصب
على قراة العامة نظر ويظهر ذلك بنص سيبويه قال سيبويه الوجه
في كلام العرب النصب كما تقول زيدا اضربه ولكن ابت العامة الا الرفع وليس في هذا ما يقتضي
تفضيل النصب بل معنى كلامه ان هذه الاية ليست من الاشتغال في شي اذ لو كانت من باب
الاشتغال لكان الوجه النصب لكن لم يقراها الجمهور الا بالرفع فدل على ان الاية محمولة على كلامين
كما تقدم لا على كلام واحد وهذا ظاهر وقد رد ابن الخطيب على سيبويه بخمسة اوجه
وذلك انه فهم كما فهم الزمخشري من تفضيل النصب فقال الذي ذهب اليه سيبويه
ليس بشي ويدل على فساده وجوه الاول انه طعن في القراة المتواترة المنقولة
عن الرسول وعن اعلام الامة وذلك باطل قطعا فان قال سيبويه لا اقول ان القراة بالرفع غير
جايزة ولكني اقول القراة بالنصب اولى فنقول ردي ايضا لان ترجيح قراة لم يقرا بها الا عيسى ابن عمر
على قراة الرسول وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود الثاني
لو كانت القراة بالنصب اولى لوجب ان يكون في القراء من يقرا واللذان ياتيانها منكم فاذوهما بالنصب
ولما لم يوجد في القرا من يقرا كذلك علمنا سقوط هذا القول الثالث انا اذا جعلنا السارق
والسارقة مبتدا وخبره مضمر وهو الذي تقدره فيما يتلى عليكم بقي شي اخر يتعلق به الفا في قوله فاقطعوا
فان قال الفا تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة
فاقطعوا ايديهما فنقول اذا احتجت في اخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره
من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكرته الرابع انا اذا اخترنا
القراة بالنصب لم يدل على ان السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراة بالرفع افادت
الاية هذا المعنى ثم ان هذا المعنى متاكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراة بالرفع اولى الخامس
ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فالقراة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه
سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي ان يكون اكثر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال
السارق من حيث انه سارق واما القراة بالنصب فانها تقتضي ان تكون العناية ببيان القطع اتم

من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الاية تقبيح السرقة والمبالغة
والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان القراة بالرفع هي المتعينة انتهى ما زعم انه رد على امام الصناعة
والجواب عن الوجه الاول ما تقدم جوابا عما قاله الزمخشري ويويده نص سيبويه
فانه قال وقد يحسن ويستقيم عبد الله فاضربه اذا كان مبنيا على مبتدا مظهر او مضمر
فاما في المظهر فقولك هذا زيد فاضربه وان شئت لم تظهر هذا ويعمل كعمله اذا كان مظهرا وذلك
قولك الهلال والله فانظر اليه فكانك قلت هذا الهلال ثم جئت بالامر
ومن ذلك قول الشاعر

وقائلة خولان فانكح فتاتهم واكرومة الحيين خلو كما هيا

هكذا سمع من العرب تنشده يعني برفع خولان فمع قوله يحسن ويستقيم كيف طاعنا في الرفع وقوله
فان قال سيبويه الى اخره فسيبويه لا يقول ذلك وكيف تقوله وقد رجح الرفع بما اوضحته
وقوله لم يقرا بها الا عيسى ليس كما زعم بل قرا بها جماعة كابراهيم ابن ابي عبلة وايضا
فهو لا لم يقروها من تلقا انفسهم بل نقلوها الى ان تتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما في الباب
انها ليست في شهرة الاولى وعن الثاني ان سيبويه لم يدع ترجيح النصب حتى يلزم بما قاله بل خرج
قراة العامة على جملتين كما تقدم من دخول الفا وكذلك لما مثل سيبويه جملة الامر والنهي بعد الاسم
مثلهما عاريتين من الفا قال وذلك قولك زيدا اضربه وعمرا امرر به وعن الثالث
ما تقدم من الحكمة المقتضية للمجي بالفا وكونها رابطة للحكم بما قبله وعن الرابع بالمنع ان يكون بين الرفع
والنصب فرق بان الرفع يقتضي العلية والنصب لا يقتضيه وذلك ان الاية من باب التعليل بالوصف
المرتب عليه الحكم الا ترى ان قولك اقطع السارق مفيد العلة اي انه جعل علة القطع اتصافه بالسرقة
فهذا يشعر بالعلية مع التصريح بالنصب وعن الخامس انهم يقدمون الاهم حيث اختلفت النسبة الا سنادیه
كالفاعل مع المفعول وسيرد نص سيبويه لس ما ذكرناه قال سيبويه فان قدمت
واخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الاول يعني في ضرب عبد الله زيدا قال
وذلك ضرب زيدا عبد الله لانك انما اردت به موخرا ما اردت به مقدما ولم ترد ان تشغل الفعل
باول منه وان كان موخرا في اللفظ فمن ثم كان حد اللفظ ان يكون فيه مقدما وهو جيد كثير كانهم
يقدمون الذي بيانه اهم لهم وهم ببيانه اعنى وان كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم والاية الكريمة
ليست من ذلك ايديهما جمع واقع موقع التثنية لامن اللبس لانه معلوم انه يقطع من كل
سارق يمينه فهو من باب صغت قلوبكما ويدل على ذلك قراة عبد الله فاقطعوا ايمانهما واشترط النحويون
في وقوع الجمع موقع التثنية شروطا من جملتها ان يكون ذلك الجزء المضاف مفردا من صاحبه نحو قلوبكما
ورووس الكبشين لامن الالباس بخلاف العينين واليدين والرجلين لو قلت فقات اعينهما وانت
تعني عينيهما وكتفت ايديهما وانت تعني يديهما لم يجز للبس فلولا ان الدليل دل على ان المراد اليدان
اليمنيان لما ساغ ذلك وهذا مستفيض في لسانهم اعني وقوع الجمع موقع التثنية بشروطه قال
تعالى فقد صغت قلوبكما ولنذكر المسالة فنقول كل جزوين اضيفا الى كليهما لفظا او تقديرا

وكانا مفردين من صاحبيهما جاز فيهما ثلثة اوجه الاحسن الجمع ويليه الافراد عند بعضهم ويليه التثنية وقال بعضهم الاحسن الجمع ثم التثنية ثم الافراد نحو قطعت روس الكبشين وراس الكبشين وراسي الكبشين وقال

ومهمهين قذفين مرتين ظهراهما مثل ظهور الترسين

فقولنا جزان تحرزا من الشيئين المنفصلين لو قلت قبضت دراهمكما تعني درهميكما لم يجز للبس فلو أُمن جاز كقوله

اضرباه باسيافكما الى مضاجعكما

وقولنا اضيفا تحرزا من تفرقهما كقوله على لسان داود وعيسى ابن مريم وقولنا لفظا تقدم مثاله فان الاضافة فيه لفظيه وقولنا او تقديرا نحو قوله

رايت ابني البكري في حومة الوغى كفاغري الافواه عند عرين

فان تقديره كفاغري افواههما وقولنا مفردين تحرزا من العينين ونحوها وانما اختير الجمع على التثنيه وان كانت الاصل لاستثقال توالي تثنيتين وكان الجمع اولى من المفرد لمشاركة التثنية في الضمة وبعده المفرد لعدم الثقل هذا عند بعضهم قال لان التثنيه لم ترد الا نادرة كقوله

هما نفثا في في من فمويهما على النابح العاوي اشد رجام

بخلاف الافراد فانه ورد في فصيح الكلام ومنه مسح اذنيه ظاهرهما وباطنهما وقال بعضهم الاحسن الجمع ثم التثنية ثم الافراد كقوله

حمامة بطن الواديين ترنمي سقاك من الغر الغوادي مطيرها

وقال الزمخشري ايديهما يديهما ونحو فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنيه المضاف واريد باليدين اليمنان بدليل قراة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم ورد عليه ابو حيان بانهما ليسا شيئين فان النوع الاول مطرد فيه وضع الجمع موضع التثنية بخلاف الثاني فانه لا ينقاس لان المتبادر الى الذهن من قولك قطعت اذان الزيدين اربعة الاذان وهذا الرد ليس بشي لان الدليل دل على ان المراد اليمنان قال القرطبي اول من حكم بقطع السارق في الجاهلية الوليد ابن المغيره وامر الله تعالى بقطعه في الاسلام فكان اول سارق قطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسلام من الرجال الخيار بن عدي ابن نوفل ابن عبد مناف ومن النسا مرة بنت سفيان بن عبد الاسد من بني مخزوم وقطع ابو بكر يد الفتى الذي سرق العقد وقطع عمر يد ابن سمرة اخي عبد الرحمن ابن سمرة قال القرطبي بدا الله بالسارق في هذه الايه قبل السارقة وفي الزنا بدا بالزانيه والحكمة في ذلك ان يقال لما كان حب المال على الرجال اغلب وشهوة الاستمتاع على النسآء اغلب بدا بهما في الموضعين

جزا فيه اربعة اوجه احدها انه منصوب على المصدر بفعل مقدر اي جزاها جزآ الثاني انه مصدر ايضا لكنه منصوب على معنى نوع المصدر لان قوله فاقطعوا في قوة جازوها بقطع الايدي جزا الثالث انه منصوب على الحال وهذه الحال يحتمل ان يكون من الفاعل اي مجازين

لهما بالقطع بسبب كسبهما وان يكون من المضاف اليه في ايديهما اي في حال كونهما مجازين وجاز مجي الحال من المضاف اليه لان المضاف جزوه كقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا الرابع انه مفعول من اجله اي لاجل الجزا وشروط النصب موجوده ونكالا منصوب كما نصب جزا ولم يذكر الزمخشري فيهما غير المفعول من اجله قال ابو حيان تبع في ذلك الزجاج ثم قال وليس بجيد الا اذا كان الجزا هو النكال فيكون ذلك على طريق البدل واما اذا كانا متباينين فلا يجوز ذلك الا بوساطه حرف العطف قال شهاب الدين النكال نوع من الجزا فهو بدل منه على ان الذي ينبغي ان يقال هنا ان جزآ مفعول من اجله العامل فيه فاقطعوا فالجزا علة للامر بالقطع ونكالا مفعول من اجله ايضا العامل فيه جزا والنكال علة للجزا فيكون العلة معللة بشي اخر فيكون كالحال المتداخله كما تقول ضربته تاديبا له احسانا اليه فالتاديب علة للضرب والاحسان علة للتاديب وكلام الزمخشري والزجاج قبله لا ينافي ما ذكرناه فانه لا منافاه بين هذا وبين قولهما جزا مفعول من أجله وكذلك نكالا فتامله فانه وجه حسن فطاح الاعتراض على الزمخشري والزجاج والتفصيل المذكور في قوله الا اذا كان الجزا هو النكال ثم طعنت بعد ذلك بانه يجوز في المفعول له ان ينصب مفعولا له اخر يكون علة فيه وذلك ان المعربين اجازوا في قوله تعالى ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان يكون بغيا مفعولا له ثم ذكروا في قوله ان ينزل الله انه مفعول له ناصبه بغيا فهو علة له فرحوا بذلك فظهر ما قلت ولله الحمد وبما متعلق بجزا وما يجوز ان تكون مصدريه اي بكسبهما وان يكون بمعنى الذي والعايد محذوف لاستكمال الشروط اي بالذي كسباه والباسببيه قال بعض الاصوليين هذه الايه مجمله من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب للقطع بل لا بد ان يكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الايه فكانت الايه مجمله وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايمان والشمايل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الايه مجمله وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه يحنث في يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الايه فكانت مجمله ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامه وان يكون واقعا على طايفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما ذهب اليه الاكثرون ولما لم يكن التعيين مذكورا في الايه كانت مجمله فثبت بهذه الوجوه ان هذه مجمله على الاطلاق وقال قوم من المحققين الايه ليست مجمله البته وذلك لانا بينا ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة قايمان مقام الذي والفا في قوله فاقطعوا للجزا وكان التقدير الذي سرق فاقطعوا ايديهم ثم تاكد هذا بقوله تعالى جزا بما كسبا وذلك الكسب لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليل على ان مناط الحكم هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم الجزا اينما حصل الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام واما قوله الايدي عامه فنقول

مقتضاه قطع الايدي لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتدا باليسرى اخرجناه من العموم واما قوله لفظ اليد دايرين أشيا فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب وبهذا السبب قال تعالى فاغسلوا ايديكم الى المرافق ولولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتج الى التقييد بقوله الى المرافق فظاهر الايه موجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركنا ذلك لدليل منفصل واما قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي والحاصل انا نقول الايه عامه صارت مخصوصه بدليل في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها وهذا القول اولى من القول بانها مجملة لا تفيد فايده اصلا قال القرطبي جعل الله تعالى حد السرقة قطع اليد لتناولها المال ولم يجعل حد الزنا قطع الذكر مع مواقعة الفاحشة به لامور احدها ان للسارق مثل يده التي قطعت فان انزجر بها اعتاض بالباقيه وليس للزاني مثل ذكره اذا قطع ولم يعتض بغيره لو انزجر بقطعه الثاني ان الحد زجر للمحدود وتعبيرا له وقطع يد السارق ظاهر وقطع الذكر في الزنا باطن الثالث ان قطع الذكر ابطال للنسل وليس في قطع اليد ابطال للنسل قال جمهور الفقها لا يجب القطع الا بشرطين قدر النصاب وان تكون السرقة من حرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر والقطع واجب في القليل والكثير والحرز ايضا غير معتبر وهذا قول داود الاصفهاني وقول الخوارج وتمسكوا بعموم الايه فانه لم يذكر فيها النصاب ولا الحرز وتخصيص عموم القران بخبر الواحد وبالقياس غير جايز واحتج الجمهور بانه لا حاجة الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظ عربي ونحن بالضرورة نعلم ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبه من حنطة الغير او تبنه واحدة او كسرة صغيرة انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقه من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يتعلق به الرغبه وفي محل الشح والضنه حتى يرغب السارق في اخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لانه ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلم يسمى اخذه سرقة قال داود نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنه الواحدة بل في اقل شي يسمى مالا وفي اقل شي يجري فيه الشح والضنه وذلك لان مقادير القله والكثره غير مضبوطه فربما استحقر الملك الكبير الالف وامثاله وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبه يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في نظره او كان عظيما عنده لغايه فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القله والكثرة غير مضبوطه وجب بنا الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقايل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجه الواحده فان الملحد قد جعل هذا الطعن في الشريعة فقال اليد لما كانت قيمتها خمس مائة دينار من الذهب فكيف يقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب

انه

انه تحمل الدناه بهذه العقوبة العظيمه واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القران ههنا بخبر الواحد وذلك لان القايلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه قال الشافعي يجب القطع في ربع دينار روي فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة لا يجب الا في عشرة دراهم مضروبه وروي فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن قال والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق تقدر بثلثه دراهم او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هولا المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الاخر فعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضه فوجب ان لا يلتفت الى شي منها ويرجع في معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القران قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمجرد السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك في درهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه في قربه من زمن الصحابه رضي الله عنهم وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الاصفهاني واما الفقها فقالوا لابد في وجوب القطع من القدر فقال الشافعي القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وساير الاشيا تقوم به وقال ابو حنيفه والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبه وتقوم غيرها بها وقال مالك واحمد ربع دينار او ثلثه دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي ما روت عايشه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجنه ثمنه ثلثه دراهم وروي عن عثمان انه قطع سارقا في اترجه قومت بثلثه دراهم من صرف اثني عشر بدينار واحتج ابن ابي ليلى بما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده قال الاعمش كانوا يرون انه بيض الحديد والحبل يرون ان منها يساوي ثلثه دراهم ويحتج بهذا من يرى القطع في الشي القليل وعند الاكثرين محمول على ما قاله الاعمش لحديث عايشة رضي الله عنها اذا سرق المال من السارق فقال الشافعي لا يقطع لانه سرق من غير مالكه ومن غير حرز وقال اصحاب مالك حرمة المالك عليه مراقبة لم تنقطع عنه ويد السارق كلا يد كغاصب اذا سرق منه المال المغصوب قطع فان قيل حرزه كلا حرز فالجواب الحرز قايم والملك قايم ولم يبطل الملك فيه قال الشافعي اذا سرق في الثالثة تقطع يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى لان السرقة علة القطع وقد وجدت وقال ابو حنيفة واحمد والثوري لا تقطع في الثالثة والرابعة بل يحبس قال ابو حنيفه والثوري لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع سقط الغرم وقال الشافعي واحمد يغرم ان تلف المسروق وان كان باقيا رده وقال مالك تقطع بكل حال ويغرم ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا واستدل الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترد ولان المسروق لو كان باقيا وجب رده بالاجماع ولان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل اجتماع

الجزا والبعيد في العبد المملوك ولانه باق على ملك مالكه الى وقت القطع الحرز ما نصب
عادة لحفظ الاموال وهو يختلف في كل شي بحسب عادته قال ابن المنذر وليس فيه خبر
ثابت واذا سرق من غير حرز لا قطع عليه لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر معلق ولا في
حريسة جبل واذا اواها المراح او الجرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن وقال عليه
السلام ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع واذا سرق من مال له فيه شبهة كالعبد يسرق من مال
سيده والولد من مال والده والوالد من مال ولده واحد الشريكين من المال المشترك لا قطع عليه
اذا اشترك جماعة في سرقة نصاب من حرز فلا يخلوا اما ان يكون بعضهم يقدر
على اخراجه او لا يقدر الا بمعاونتهم فان كان الاول فقيل يقطع وقيل لا يقطع وهو قول
ابي حنيفة والشافعي فان نقب واحد الحرز واخذ الاخر فان كانا متعاونين قطعا وان انفرد كل واحد
بفعل دون اتفاق منهما فلا قطع على واحد منهما وان تعاونا في النقب وانفرد احدهما بالاخراج فلا قطع
عليه خاصة فان دخل احدهما واخرج المتاع الى باب الحرز فادخل الاخر يده فاخذه فعليه القطع
ويعاقب الاول وقيل يقطعان وان وضعه خارج الحرز فعليه القطع لا على الاخذ
والقبر والمسجد حرز فيقطع النباش عند الجمهور وقال ابو حنيفة لا يقطع لانه سرق من غير
حرز مالا معرضا للتلف لا مالك له لان الميت لا يملك قال الشافعي للمولى اقامة الحد
على مماليكه وقال ابو حنيفة لا يملك ذلك احتجوا بهذه الايه على انه يجب
على الامه ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا لانه تعالى اوجب بهذه الايه اقامة الحد على السراق والزناه
فلابد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامه على انه ليس لاحاد الرعيه اقامة الحدود
على الاحرار الجناه الا الامام فلما كان هذا تكليفا جازما ولا يمكن الخروج من عهدته الا بوجود الامام
وجب نصبه لان ما لا ياتي الواجب به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
قالت المعتزلة قوله جزا بما كسبا يدل على تعليل احكام الله تعالى لانه صرح في ان القطع انما وجب
معللا بالسرقه وجوابه ما تقدم في قوله من اجل ذلك كتبنا والله عزيز حكيم والمعنى
عزيز في انتقامه حكيم في شرايعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرا سورة المايدة ومعي
اعرابي فقرات هذه الايه فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال كلام من هذا فقلت كلام الله
قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت وقلت والله عزيز حكيم فقال
الان اصبت قلت كيف عرفت قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع فلو غفر ورحم لما امر بالقطع
فمن تاب من بعد ظلمه الجار متعلق بتاب وظلم مصدر مضاف الى فاعله اي من بعد ان ظلم
غيره باخذ ماله واجاز بعضهم ان يكون مضافا للمفعول اي من بعد ان ظلم نفسه وفي جواز هذا نظر
اذ يصير التقدير من بعد ان ظلمه ولو صرح بهذا الاصل لم يجز لانه يودي الى تعدي فعل المضمر الى ضميره
المتصل وذلك لا يجوز الا في باب ظن وفقد وعدم كذا قاله ابو حيان وفي نظره نظر لانا اذا حللنا المصدر
لحرف مصدري وفعل فانما ياتي بعده الفعل بما يصح تقديره وهو لفظ النفس اي من بعد ان ظلم نفسه
المعنى فمن تاب من بعد سرقته واصلح العمل فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم هذا فيما

بينه وبين الله تعالى فاما القطع فلا يسقط بالتوبه عند الاكثرين قال مجاهد قطع السارق توبته
فاذا قطع حصلت التوبه والصحيح ان القطع جزا على الجنايه لقوله جزا بما كسبا نكالا من الله فلا بد
من التوبه بعد وتوبته الندم على ما مضى والعزم على تركه في المستقبل وهذه الايه تدل
على ان من تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبه
غير مقبول فالجواب المراد واصلح التوبه بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن ساير الاعراض
دلت الايه على ان قبول التوبه غير واجب على الله تعالى لانه تمدح بقبول
التوبه والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا بالاداء للواجبات
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض الايه لما ذكر عقاب
السارق ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان انه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فيعذب من يشا ويغفر
لمن يشا فلهذا فرق بين المحارب وبين السارق وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة السرقة
والسرقة مقدمة على التوبة قال السدي والكلبي يعذب من يشا من مات على كفره ويغفر لمن يشا
من تاب من كفره وقال ابن عباس يعذب من يشا على الصغيرة ويغفر لمن يشا الكبيرة والله غفور رحيم
قال القرطبي هذه الايه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اي لا قرابة لاحد بين الله توجب المحاباة حتى يقول
قايل نحن ابنا الله واحباوه والحدود تقام على كل من اتى حدا يا ايها الرسول
لا يحزنك الذين الايه قد تقدم ان حزن يقرا بفتح اليا وضمها وانهما لغتان وهل هما بمعنى او بينهما فرق والنهي
للذين في الظاهر وهو من باب لا اريتك ههنا اي لا تتعاط اسبابا يحصل لك بها حزن من جهتهم وتقدم تحقيق
ذلك مرارا وقول ابي البقاء يحزنك الجيد فتح اليا وضم الزاي ويقرا بضم اليا وكسر الزاي من احزنني
وهي لغة ليس بجيد لانها قراءة متواترة وقد تقدم دليلها في ال عمران ويسارعون من المسارعة وفي الكفر
متعلق بالفعل قبله وقد تقدم نظيرها في ال عمران واعلم انه تعالى خاطب النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة ولم يخاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين في هذه السورة احدهما
هنا والثاني يا ايها الرسول بلغ وهذا خطاب تشريف وتعظيم واعلم انه تعالى لما بين بعض
التكاليف وكان قد علم من بعض الناس المسارعة الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا
يحزن لاجل ذلك اي لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر اي في موالاة الكفار فانهم لن يعجزوا الله
من الذين قالوا يجوز ان يكون حالا من الفاعل في يسارعون اي يسارعون حال كونهم
بعض الذين قالوا ويجوز ان يكون حالا من نفس الموصول وهو قريب من معنى الاول
ويجوز ان يكون من بيانا لجنس الموصول الاول وكذلك من الثانيه فيكون تبيينا وتقسيما للذين يسارعون
في الكفر ويكون سماعون على هذا خبر مبتدا محذوف وامنا منصوب بقالوا وبافواههم متعلق بقالوا
لا بامنا ومعنى انه لم يجاوز قولهم افواههم انما نطقوا به غير معتقدين له بقلوبهم وقوله
ولم تومن قلوبهم جملة حالية قال بعض المفسرين فيه تقديم وتاخير والتقدير من الذين قالوا بافواههم

امنا ولم تؤمن قلوبهم وهولاء هم المنافقون ومن الذين هادوا فيه وجهان احدهما
ما تقدم وهو ان يكون معطوفا على من الذين قالوا بيانا وتقسيما والثاني ان يكون خبرا مقدما وسماعون
مبتدا والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون فيكون جملة مستانفة الا ان الوجه الاول
مرجح بقراءة الضحاك سماعين على الذم بفعل محذوف فهذا يدل على ان الكلام ليس جملة مستقلة بل
قوله ومن الذين هادوا عطف على من الذين قالوا وقوله سماعون مثال مبالغة وللكذب فيه وجهان
احدهما ان اللام زايدة والكذب هو المفعول اي سماعون الكذب وزيادة اللام هنا مطردة
لكون العامل فرعا فقوي باللام ومثله فعال لما يريد والثاني انها على بابها من التعليل ويكون
مفعول سماعون محذوفا اي سماعون اخباركم واحاديثكم ليكذبوا فيها بالزيادة والنقص والتبديل بان يرجفوا
بقتل المومنين في السرايا كما نقل في مغازيهم وقوله سماعون لقوم يجوز ان تكون هذه تكريرا للاولى
فعلى هذا يجوز ان يتعلق قوله لقوم بنفس الكذب اي يسمعون ليكذبوا لاجل قوم ويجوز ان تتعلق اللام بنفس
سماعون اي سماعون لاجل قوم لم ياتوك لانهم لبغضهم لا يقربون مجلسك وهم اليهود ولم ياتوك في محل
جر لانه صفة لقوم ذكرا لفرا والزجاج ههنا وجهين الاول
ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدا الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين
لم ياتوك وتقديره الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك
وصف الكل بكونهم سماعين لقوم اخرين الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تومن قلوبهم
ثم ابتدا فقال ومن الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون فيه محذوف
والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدا محذوف تقديره هم سماعون وحكى
الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد
منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذكرا الكذب الذي يقبلونه
هو ما يقوله روساوهم من الاكاذيب في دين الله في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد صلى الله عليه وسلم
والوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون
منك لكي يكذبوا عليك وذلك انهم كانوا يسمعون من الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يخرجون ويقولون
سمعنا منه كذا وكذا ولم يسمعوا ذلك منه واما سماعون لقوم اخرين لم ياتوك فالمعنى انهم اعين وجواسيس
لقوم اخرين لم ياتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك وهم بنو قريظة والنضير
يحرفون يجوز ان يكون صفة لسماعون اي سماعون محرفون ويجوز ان يكون حالا من الضمير في
سماعون ويجوز ان يكون مستانفا لا محل له ويجوز ان يكون خبر مبتدا محذوف اي هم يحرفون
ويجوز ان يكون في محل جر صفة لقوم اي لقوم محرفين ومن بعد مواضعه تقدم في النساء
ويقولون كيحرفون ويجوز ان يكون حالا من ضمير يحرفون والجملة الشرطية من قوله ان اوتيتم مفعوله

بالقول

بالقول وهذا مفعول ثان لاوتيتم والاول قايم مقام الفاعل والفاجوا ب
الشرط وهي واجبة لعدم صلاحيته الجزا الان يكون شرطا وكذلك الجملة من قوله
وان لم توتوه ومعنى يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله
مواضعه فرض فرضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامراة من اشراف
خيبر زنيا وكان حد الزاني في التوراة ~~في الانجيل~~ الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم يسالونه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم
بالرجم فلا تقبلوا فلما سالوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل عليه السلام بالرجم فابوا ان ياخذوا
به فقال له جبريل اجعل بينك وبينهم ابن صوريا ووصفه له فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم قال
فاي رجل هو فيكم قالوا هو اعلم يهودي بقي على وجه الارض بما انزل الله على موسى بن عمران في التوراة
قال فارسلوا اليه ففعلوا فاتاهم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم انت ابن صوريا قال
نعم قال وانت اعلم اليهود قال كذلك يزعمون قال اتجعلونه بيني وبينكم قالوا نعم فقال
له عليه السلام انشدك الله الذي لا اله الا هو الذي انزل التوراة على موسى واخرجكم من مصر
وفلق لكم البحر وانجاكم واغرق ال فرعون وظلل عليكم الغمام وانزل عليكم المن والسلوى
ورفع فوقكم الطور وانزل عليكم كتابه فيه حلاله وحرامه هل تجدون في كتابكم الرجم على من احصن
قال ابن صوريا نعم والذي ذكرتني به لولا خشيت ان تحرقني التورية ان كذبت او غيرت
ما اعترفت لك ولكن كيف هي في كتابك يا محمد قال اذا شهد اربعة رهط عدول انه قد ادخل فيها
كما يدخل الميل في المكحلة وجب عليه الرجم قال ابن صوريا والذي انزل التوراة على موسى
هكذا انزل الله تعالى في التوراة على موسى فقال له النبي صلى الله عليه وسلم فماذا كان اول
ما ترخصتم به امر الله عز وجل قال كنا اذا اخذنا الشريف تركناه واذا اخذنا الضعيف
اقمنا عليه الحد فكثر الزنا في اشرافنا حتى زنا ابن عم ملك لنا فلم نرجمه ثم زنا رجل اخر
في اسوة الناس فاراد ذلك الملك رجمه فقام دونه قومه فقالوا والله لا نرجمه حتى نرجم فلانا
لابن عم الملك فقلنا تعالوا نجتمع فلنصنع شيا دون الرجم يكون على الشريف والوضيع فوضعنا
الجلد والتحميم وهو ان يجلد اربعين جلدة بحبل مطلي بالقار ثم يسود وجوههما ثم يحملان على حمارين
وجوههما من قبل دبر الحمار ويطاف بهما فجعلوا هذا مكان الرجم فقالت اليهود لابن صوريا
ما اسرع ما اخبرته به وما كنت لما اثنينا عليك باهل ولكنك كنت غايبا فكرهنا ان نغتابك
فقال لهم انه قد انشدني بالتوراة ولولا خشية التوراة ان تهلكني لما اخبرته به فامر

بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما عند باب المسجد وقال اللهم اني اول من احيا امرك اذ اماتوه
فانزل الله عز وجل يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر فقوله يحرفون الكلم جمع كلمه
وذكر الكنايه ردا على لفظ الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقيل
سبب نزول هذه الايه ان بني النضير كان لهم فضل على بني قريظه فقال بنو قريظه يا محمد اخواننا
بنو النضير ابونا واحد وديننا واحد ونبينا واحد واذا قتلوا منا قتيلا لم يقيدونا واعطونا
ديته سبعين وسقا من تمر واذا قتلنا منهم قتلوا القاتل واخذوا منا الضعف مايه واربعين
وسقا من تمر وان كان القتيل امراه قتلوا بها الرجل منا وبالرجل منهم الرجلين منا وبالعبد الحر
منا وجراحاتهم على الضعف من جراحاتنا فاقض بيننا وبينهم فانزل الله عز وجل هذه الايه
والاول اصح لان الايه في الرجم قال
القرطبي الجمهور على رد شهادة الذمي لانه ليس من اهلها فلا تقبل على مسلم ولا على كافر وقبل
شهادتهم جماعة من الناس اذا لم يوجد مسلم على ما ياتي في اخر السوره فان قيل قد حكم
بشهادتهم ورجم الزانيين فالجواب انه انما نفذ عليهم ما علم انه حكم التوراة والزمهم
العمل به على نحو ما عملت به بنوا اسرايل الزاما للحجة عليهم واظهارا لتحريفهم وتغييرهم فكان منفذا
لا حاكما يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم محمد صلى الله
عليه وسلم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا ومن يرد الله فتنته من مفعول
مقدم وهي شرطيه وقوله فلن تملك جوابه والفا ايضا واجبه لما تقدم وشيا مفعول به او مصدر
ومن الله متعلق بتملك وقيل هو حال من شيا لانه صفته في الاصل
ومن يرد الله فتنته كفره وضلاله وقال الضحاك هلاكه وقال قتاده عذابه
ولما كان لفظ الفتنه محتمل لجميع انواع المفاسد وكان هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم
التي شرحها الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنه تلك الكفرانات المذكوره فيكون المعنى
ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك عنه ثم اكد ذلك بقوله اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم قال اهل السنه دلت هذه الايه على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر
وانه لم يطهر قلبه من الشرك ولو فعل ذلك لامن وذكر المعتزله في تفسير هذه الفتنه وجوها احدها
ان الفتنه العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد هنا يريد عذابه وثانيها ومن يرد الله
فضيحته وثالثها المراد الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنه الاختبار والمعنى ومن يرد الله اختباره
بتقليبه بالتكاليف فيتركها ولا يقوم باداها فلن تملك له من الله ثوابا شيا ولا نفعا واما قوله الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يهدي قلوبهم لانه تعالى علم انه لا فايده في تلك
الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم اولئك مبتدا ولم يرد الله جمله فعليه خبره

وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والحرج الدال على الكفر وثالثها الرفض الاسماء [illegible]

ثم قال

ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي وخزي المنافقين الفضيحه وهتك الستر باظهار نفاقهم وخوفهم من القتل
وخزي اليهود الجزيه وفضيحتهم وظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في ايجاب الرجم ولهم في الاخرة عذاب
عظيم وهو الخلود في النار سماعون للكذب يجوز ان يكون مكررا للتوكيد ان كان من وصف
المنافقين وغير مكرر ان كان من وصف بني اسرايل واعرابه مفرد لانه تقدم ورفعه على خبر ابتدا مضمر
اي هم سماعون وكذلك اكالون وللسحت في اللام الوجهان المذكوران في قوله للكذب والسحت
الحرام سمي بذلك لانه يذهب البركه ويمحقها يقال سحته الله واسحته اي اهلكه واذهبه قال
الزجاج اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب
اي يستاصلهم او لانه مسحوت البركه قال تعالى يمحق الله الربا وقال الليث حرام يحصل منه العار
وعن الفرا السحت كلب الجوع يقال رجل مسحوت المعده اذا كان اكولا لا يلفى الا جايعا ابدا وهو راجع
الى الهلكه وقد قري قوله تعالى فيسحتكم بالوجهين من سحته واسحته وقال
الفرزدق
وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف
وقرا نافع وابن عامر وعاصم وحمزة السحت بضم السين وسكون الحا والباقون بضمها وزيد بن علي وخارجه
ابن مصعب عن نافع بالفتح وسكون الحا وعبيد بن كثير بالكسر والسكون وقري بفتحتين فالضمان اسم
للشي المسحوت والضم والسكون تخفيف هذا الاصل والفتحان والكسر والسكون اسم له ايضا واما
المفتوح السين الساكن الحا فمصدر اريد به اسم المفعول كالصيد بمعنى المصيد ويجوز ان يكون تخفيفا
من المفتوح وهو ضعيف والمراد بالسحت الرشوه في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب
وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال في المعصيه روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابي
هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم وقال الاخفش السحت كل كسب لا يحل
قال الحسن كان الحاكم منهم اذا اتاه احدهم برشوه جعلها في كمه
فيريها اياه ويتكلم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر الى خصمه فيسمع الكذب وياكل الرشوه وقال
ايضا انما ذلك في الحكم اذا رشوته ليحق لك باطلا او يبطل عنك حقا فاما ان يعطي الرجل الوالي
يخاف ظلمه ليدراه عن نفسه فلا باس والسحت هو الرشوه في الحكم على قول الحسن ومقاتل وقتاده
والضحاك وقال ابن مسعود هو الرشوه في كل شي من شفع شفاعه يرد بها حقا او يدفع
بها ظلما فاهدي له فقبل فهو سحت فقيل له يا ابا عبد الرحمن ما كنا نرى ذلك الا الاخذ على الحكم
فقال الاخذ على الحكم كفر قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقال بعضهم كان فقراوهم ياخذون من اغنيايهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهوديه
فالفقرا كانوا يسمعون اكاذيب الاغنيا وياكلون السحت الذي ياخذونه منهم وقيل
سماعون للكذب اي الاكاذيب التي كانوا ينسبونها الى التوراة اكالون الربا لقوله
تعالى واخذهم الربا وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه رشوة الحاكم من السحت وعن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال كل لحم نبت بالسحت فالنار اولى به قالوا يا رسول الله وما السحت

قال الرشوة في الحكم وعن ابن مسعود ايضا انه قال السحت ان يقضي الرجل لاخيه حاجة فيهدي
اليه هدية فيقبلها وقال بعض العلما من السحت ان ياكل الرجل بجاهه بان يكون للرجل حاجة عند
السلطان فيساله ان يقضيها له فلا يقضيها له الا برشوة ياخذها وقال ابو حنيفه
اذا ارتشى الحاكم انعزل في الوقت وان لم يعزل وبطل كل حكم حكم به بعد ذلك قال
القرطبي وهذا لا يجوز ان يختلف فيه ان شا الله لان اخذ الرشوة فسق والفاسق لا يجوز حكمه
فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم خيره بين الحكم بينهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه
على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هولا فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري
انه في امورنا المحصن وقيل في قتيل قتل من اليهود وفي بني قريضه والنضير كما تقدم فتحاكموا الى النبي
صلى الله عليه وسلم فجعل الديه سوا وقيل هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شا
حكم بينهم وان شا اعرض عنهم والقول الثاني ان الايه عامه في كل من جاه من الكفار ثم
اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الحكم غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتاده
وعطا وابي بكر الاصم وابي مسلم وحكام المسلمين بالخيار في الحكم بين اهل الكتاب ومنهم من قال
انه منسوخ بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمه ومذهب
الشافعي انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضا حكم الاسلام عليهم
صغارا لهم فاما المعاهدون الى مده فلا يجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك قال
ابن عباس لم ينسخ من المايده الا ايتان قوله تعالى لا تحلوا شعاير الله نسخها قوله اقتلوا المشركين وقوله
فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم نسخها وان احكم بينهم بما انزل الله فاما اذا تحاكم مسلم وذمي فيجب
علينا الحكم بينهما بغير خلاف لانه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم اهل الذمة ثم قال
تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيا والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون الا لطلب الاسهل والاخف
كالجلد مكان الرجم فاذا لم يحكم بينهم واعرض عنهم شق عليهم ذلك وصاروا اعدا له فبين تعالى انه لا يضره
عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط اي بالعدل ان الله يحب المقسطين اي العادلين
وكيف يحكمونك وعندهم كقوله كيف تحيي الموتى وقد تقدم وعندهم التوراة الواو للحال
والتوريه يجوز ان يكون مبتدا والظرف خبره ويجوز ان يكون الظرف حالا والتوريه فاعل به لاعتماده
على ذي الحال والجمله الاسميه او الفعليه في محل نصب على الحال وقوله فيها حكم الله فيها خبر مقدم وحكم مبتدا
او فاعل كما تقدم في التوريه والجملة حال من التوريه او الجار وحده وحكم مصدر مضاف لفاعله واجاز
الزمخشري ان لا يكون لها محل من الاعراب بل هي مبنيه لان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول
عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره وقوله ثم يتولون معطوف
على يحكمونك فهو في سياق التعجب المفهوم من كيف وذلك اشارة الى حكم الله الذي في التوراة ويجوز ان يعود
الى التحكيم هذا تعجيب من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما
في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فيعدلوا عما يعتقدونه حكما الى ما يعتقدونه
باطلا طلبا للرخصه فظهر جهلهم وعنادهم من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى

حكم

حكم من كانوا يعتقدون انه مبطل والثالث اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال
جهلهم وعنادهم ليلا يغتر مغتر انهم اهل كتاب الله ومن المحافظين على امر الله ثم قال
وما اولئك بالمومنين اي بالتوراة وان كانوا يظهرون الايمان بها وقيل هذا اخبار بانهم لا
يومنون ابدا وهو خبر عن المستانف لا عن الماضي وقيل انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بمومنين
بك ولا بالمعتقدين في صحة حكمك انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور الايه
قوله فيها هدى يحتمل الوجهين المذكورين في قوله وعندهم التوراة فهدى مبتدا او فاعل
والجملة حال من التوريه وقوله يحكم بها يجوز ان يكون جمله مستانفه ويجوز ان يكون منصوبة
المحل على الحال اما من الضمير فيها واما من التوريه وقوله الذين اسلموا صفه للنبيون وصفهم بذلك
على سبيل المدح والثاني على سبيل التفصيل فان الانبيا كلهم وانما اثنى عليهم بذلك كما يجري الاوصاف
على اسما الله تعالى قال الزمخشري اجريت على النبيين على سبيل المدح كالصفات
الجاريه على القديم سبحانه لا للتفصيل والتوضيح واريد باجرايها التعريض باليهود وانهم بعدا
من ملة الاسلام الذي هو دين الانبيا كلهم في القديم والحديث فان اليهود بمعزل عنها وقوله
الذين اسلموا للذين هادوا منادي على ذلك اي دليل على ما ادعاه قوله هدى ونور
العطف يقتضي المغايره فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف والنور بيان التوحيد
والنبوة والمعاد وقال الزجاج الهدى بيان الحكم الذي جاوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه
وسلم والنور بيان ان امر النبي صلى الله عليه وسلم حق وقوله يحكم بها النبيون يريد الذين كانوا بعد
موسى وقوله الذين اسلموا اي اسلموا وانقادوا لامر الله كما اخبر عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وكقوله وله اسلم من في السموات
والارض طوعا وكرها واراد بالنبيين الذين بعثوا بعد موسى عليه السلام ليحكموا بما في التوراة
وقد اسلموا لحكم التوراة وحكموا بها فان من النبيين من لم يومر بحكم التوراة منهم عيسى عليه السلام
قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال الحسن والزهري وعكرمة
وقتاده والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد صلى الله عليه وسلم حكم على اليهود بين
بالرجم وكان هذا حكم التوراة وذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة
قانتا لله وقوله ام يحسدون الناس لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا
لاكثر الانبيا قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى فقال تعالى يحكم بها
النبيون الذين اسلموا يعني ان الانبيا ما كانوا موصوفين باليهوديه والنصرانيه بل كانوا مسلمين منقادين
لتكاليفه وقوله للذين هادوا فيه وجهان احدهما ان النبيين انما يحكمون بالتوريه لاجلهم
وفيما بينهم والمعنى يحكم بها النبيون الذين اسلموا على الذين هادوا كقوله وان اساتم فلها اي فعليها
وكقوله اولئك لهم اللعنة اي عليهم وقيل فيه حذف كانه قال للذين هادوا وعلى الذين
هادوا فحذف احدهما اختصارا والثاني ان المعنى على التقديم والتاخير اي انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا وتقدم تفسير الربانيين واحد

الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها واختلف اهل اللغة في واحده قال الفرا
انه حبر بكسر الحا وسمي بذلك لمكان الحبر الذي يكتب به لانه لا يكون صاحب كتب وقال
ابو عبيد حَبر بفتح الحا وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحا وكسرها ونقل البغوي ان الكسر
افصح وهو العالم المحكم للشي وقال الاصمعي لا ادري اهو الحِبر او الحَبر وانكر ابو الهيثم الكسر
والفرا الفتح واجاز ابو عبيد الوجهين واختار الفتح قال قطرب هو من الحبر الذي هو بمعنى
الجمال بفتح الحا وكسرها وفي الحديث يخرج من النار رجل قد ذهب حبره وسبره اي حسنه وهيئته
ومنه التحبير اي التحسين قال تعالى انتم وازواجكم تحبرون اي تفرحون وتزينون وسمي ما
يكتب به حبرا لتحسينه الخط وقيل لتاثيره وقال الكسايي والفرا وابو عبيدة اشتقاقه
من الحبر الذي يكتب به وقيل الربانيون هنا من النصارى والاحبار من اليهود وقيل
كلاهما من اليهود وهذا يقتضي كون الربانيين اعلا حالًا من الاحبار فيشبه ان يكون الربانيون كالمجتهدين
والاحبار كاحاد العلما للذين هادوا في هذه اللام ثلثة اقوال
اظهرها انها متعلقة بيحكم فعلى هذا معناها الاختصاص ويشمل من يحكم له ومن يحكم عليه ولهذا ادعى
بعضهم ان في الكلام حذفا تقديره يحكم بها النبيون للذين هادوا وعليهم ذكره ابن عطية وغيره
والثاني انها متعلقة بنفس هدى اي هدى ونور للذين هادوا وهذا فيه الفصل بين المصدر ومعموله
وعلى هذا الوجه يجوز ان يكون للذين هادوا صفة لهدى ونور اي هدى ونور كائنان للذين هادوا
واول هذه الاقوال هو المنصور والربانيون عطف على النبيون اي يحكمون ايضا
بمقتضى ما في التوراة والاحبار كذلك وقال ابو البقا وقيل الربانيون مرفوع بفعل محذوف
اي ويحكم الربانيون والاحبار بما استحفظوا انتهى يعني انه لما اختلف متعلق الحكم غاير بين الفعلين
ايضا فان النبيين يحكمون بالتوراة والاحبار والربانيون يحكمون بما استحفظهم الله وهذا بعيد
عن الصواب لان الذي استحفظهم الله هو مقتضى ما في التوراة فالنبيون والربانيون حاكمون
بشي واحد على انه سياتي ان الضمير في استحفظوا عايد على النبيين فمن بعدهم قال
ابن عباس وغيره الربانيون الذين يسوسون الناس بالعلم ويربونهم بصغاره قبل كباره وقال
ابو رزين الربانيون العلما الحكما واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها والحبر والحبر بالفتح والكسر
الرجل العالم ماخوذ من التحبير والتحسين فهم يحبرون العلم اي يبينونه ويزينونه فهو محبر
في صدورهم قال الجوهري والحبر والحبر واحد احبار اليهود وهو بالكسر افصح لانه يجمع على افعال
دون الفعل قال الفرا هو حبر بالكسر يقال ذلك للعالم وقال الثوري سالت
الفرا لم سمي الحبر حبرا فقال يقال للعالم حبر وحبر فالمعنى مداد حبر ثم حذف كما قال
واسأل القرية قال فسالت الاصمعي فقال ليس هذا بشي انما سمي حبرا لتاثيره يقال
على اسنانه حبر اي صفرة او سواد وقال المبرد سمي الحبر الذي يكتب به حبرا لانه يحبر به اي
يحقق به وقال ابو عبيد والذي عندي في الاحبار انه الحَبر بالفتح ومعناه العالم
بتحبير الكلام والعلم وتحسينه والحبر بالكسر الذي يكتب به بما استحفظوا اجاز ابو البقا

فيه ثلثة اوجه احدها ان بما بدل من قوله بها باعادة العامل لطول الفصل قال
وهو جايز وان لم يطل اي يجوز اعادة العامل في البدل وان لم يطل وقال غيره وان لم يفصل ايضا ان
الثاني ان يكون متعلقا بفعل محذوف اي ويحكم الربانيون بما استحفظوا كما تقدم عنه الثالث
انه مفعول به اي يحكمون بالتوراة بسبب استحفاظهم ذلك وهذا هو الذي نحا اليه الزمخشري فانه قال
بما استحفظوا بما سالهم انبياوهم حفظه من التوراة اي بسبب سوال انبيايهم اياهم ان يحفظوه من التبديل
والتغيير وهذا على ان الضمير يعود على الربانيين والاحبار دون النبيين فانه قال
قدر الفاعل المحذوف النبيين واجاز ان يعود الضمير في استحفظوا على النبيين والربانيين والاحبار
وقدر الفاعل المنوب عنه الباري تعالى اي بما استحفظهم الله يعني بما كلفهم حفظه من
كتاب الله قال الزمخشري ومن في كتاب الله للتبيين يعني انها لبيان الجنس المبهم في بما فان ما
يجوز ان يكون موصولة اسمية بمعنى الذي والعايد محذوف اي بما استحفظوه وان يكون مصدرية
اي باستحفاظهم وجوز ابو البقا ان يكون حالا من احد شيين اما من ما الموصولة او من عايدها
المحذوف وفيه نظر من حيث المعنى وقوله وكانوا داخل في حيز الصلة اي وبكونهم شهدا
عليه اي رقبا لئلا يبدل فعليه متعلق بشهدا والضمير في عليه يعود على كتاب الله تعالى وقيل
على الرسول اي شهدا على نبوته ورسالته وقيل على الحكم والاول اظهر
بما استحفظوا من كتاب الله اي استودعوا وحفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظ فلا ينسى
والثاني ان يحفظ ولا يضيع فان كان استحفظوا من صلة الاحبار فالمعنى العلما بما استحفظوا وقال
الزجاج يحكمون بما استحفظوا وكانوا عليه شهدا اي هولاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهدا
على ان كل ما في التوراة حق وصدق من عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التوراة ويحفظونها عن التحريف
والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشون لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا
قايمين بامضا احكام التوراة من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم
ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف لا بد وان يكون لخوف او رهبة
او طمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى تاثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال لا تخشوا الناس
واخشون والمعنى لا تحرفوا كتابي للخوف من الناس ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود
الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في اسقاط تكاليف الله تعالى عنهم ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بذكر
الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف
والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه والرشوة فان متاع الدنيا
قليل ولما منعهم من الامرين اتبعه بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل
الله فاوليك هم الكافرون وهذا تهديد لليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني
انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق
بموسى والتوراة ومحمد والقران قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر
واحتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب

فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وقال الجمهور ليس الامر كذلك وذكروا عن هذه
الشبهه اجوبه منها ان هذه الايه نزلت في اليهود فيكون مختصه بهم قال
قتاده والضحاك نزلت هذه الايات الثلاث في اليهود دون من اسا من هذه الامه وروي البرا بن
عازب ان هذه الثلاث ايات في الكافرين وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وقال اخرون المراد ومن لم يحكم من هولا الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وهذا ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمه من في معرض الشرط فيكون للعموم
وقولهم من الذين سبق ذكرهم زياده في النص وذلك غير جايز وقال
عطا هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن المله ولا يكفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا
الايه على كفر النعمه لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان اطلاق لفظ الكافر انما ينصرف الى الكفر في الدين
وقال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي
افعال الكفار وهذا ايضا ضعيف لانه عدول عن الظاهر وقال عبد العزيز قوله بما انزل
الله صيغة عموم ومعنى انزل الله اي نص الله حكم الله في كل ما انزله فاولئك هم الكافرون لان الكافر هو
الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله والفاسق لم يات بضد حكم الله الا في القليل من العلما اما في
الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الايه وعيدا مخصوصا لمن خالف
حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون
على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعه الرجم فدل على سقوط هذا الجواب
وقال عكرمه قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف
بقلبه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت
هذه الايه
وكتبنا عليهم فيها الايه اي كتبنا عليهم في التوراة ان حكم الزاني المحصن
الرجم فغيروه وبدلوه وبين ايضا في التوراه ان النفس بالنفس فغيروا هذا الحكم ففضلوا بني النضير
على بني قريظه وخصصوا ايجاب القود ببني قريضه دون بني النضير فهذا وجه النظم ومعنى كتبنا اي فرضنا
وكان شرعهم القصاص او العفو وما كان فيهم الديه والضمير في عليهم للذين هادوا وفيها للتوراة وان
النفس بالنفس ان واسمها وخبرها في محل نصب على المفعوليه بكتبنا والتقدير وكتبنا عليهم اخذ النفس
بالنفس وقرا الكسايي والعين وما عطف عليها بالرفع وقرا نافع وحمزه وعاصم بنصب الجميع وقرا
ابو عمرو وابن كثير وابن عامر بالنصب فيما عدا الجروح فانهم يرفعونها فاما قراة الكسايي فوجهها ابو علي الفارسي
بثلثه اوجه احدها ان يكون الواو عاطفه جمله اسميه على جمله فعليه فتعطف الجمل كما تعطف
المفردات يعني ان قوله والعين مبتدا وبالعين خبره وكذا ما بعدها والجملة الاسميه عطف على الفعليه
من قوله وكتبنا وعلى هذا فيكون ذلك ابتدا تشريع وبيان حكم جديد غير مندرج فيما كتب
في التوراة فالواو ليست مشركه للجمله مع ما قبلها لا في اللفظ ولا في المعنى وعبر الزمخشري عن هذا الوجه
بالاستيناف قال او للاستيناف والمعنى فرضنا عليهم ان النفس ماخوذه بالنفس مقتوله
بها اذا قتلتها بغير حق وكذلك العين مفقوه بالعين والانف مجدوع بالانف والاذن مصلومه او مقطوعه

بالاذن

بالاذن والسن مقلوعه بالسن والجروح قصاص وهو المقاصه وتقدير ان النفس ماخوذ بالنفس سبقه
اليه الفارسي الا انه قدر ذلك في جميع المجرورات اي والعين ماخوذه بالعين الى اخره والذي قدره
الزمخشري مناسب جدا فانه قدر متعلق كل مجرور بما يناسبه فالفقا للعين والقلع للسن والصلم
للاذن والجدع للانف الا ان ابا حيان كانه غض منه حيث قدر الخبر الذي تعلق به المجرور كونا مقيدا لان
القاعده في ذلك انما تقدر كونا مطلقا قال وقال الحوفي بالنفس يتعلق بفعل محذوف
تقديره يجب او يستقر وكذا العين بالعين وما بعدها فقدر الكون المطلق والمعنى يستقر قتلها بقتل
النفس الا انه قال قبل ذلك وينبغي ان يحمل قول الزمخشري على تفسير المعنى لا تفسير الاعراب
ثم قال فقدر يعني الزمخشري ما يقرب من الكون المطلق وهو ماخوذ فاذا قلت
بعت الشياه شاه بدرهم فالمعنى ماخوذه بدرهم وكذلك الحر بالحر اي ماخوذ الوجه الثاني
من توجيه الفارسي ان يكون الواو عاطفه جمله اسميه على الجمله من قوله ان النفس بالنفس لكن من حيث
المعنى لا من حيث اللفظ وقال ابن عطيه ويحتمل ان يكون الواو عاطفه على المعنى وذلك
ما تقدم ثم قال ومثله لما كان المعنى في قوله يطاف عليهم بكاس من معين يمنحون
عطف وحورا عينا عليه فنظر هذه الايه بتلك لاشتراكهما في النظر الى المعنى دون اللفظ وهو حسن
قال ابو حيان وهذا من العطف على التوهم اذ توهم في قوله ان النفس بالنفس النفس بالنفس
وضعفه بان العطف على التوهم لا ينقاس والزمخشري نحا الى هذا المعنى ولكنه عبر بعبارة اخرى فقال
الرفع على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس اما لاجرا كتبنا مجرى قلنا واما ان معنى الجمله
التي هي النفس بالنفس مما يقع عليه الكتب كما تقع عليه القراءه تقول كتبت الحمد لله وقرات سورة انزلناها
وكذلك قال الزجاج لو قري ان النفس بالنفس بالكسر لكان صحيحا قال ابو حيان هذا هو الثاني من توجيه
ابي علي الا انه خرج عن المصطلح حيث جعله من العطف على المحل وليس منه لان العطف على المحل
هو العطف على الموضع وهو محصور ليس هذا منه الا ترى انا لا نقول ان النفس بالنفس في محل رفع لان طالبه
مفقود بل ان وما في حيزها بتاويل مصدر لفظه وموضعه نصب اذ التقدير كتبنا عليهم اخذ النفس قال
شهاب الدين والزمخشري لم يعن ان ان وما في حيزها في محل رفع فعطف عليها المرفوع حتى يلزمه ابو حيان
بان لفظها ومحلها نصب انما عنى ان اسمها محله الرفع قبل دخولها فراعى العطف عليه كما راعاه في اسم ان المكسوره
وهذا الرد ليس لابي حيان بل سبقه اليه ابو البقا فاخذه منه قال
ابو البقا ولا يجوز ان يكون معطوفا على ان وما عملت فيه لانها وما عملت فيه في موضع نصب انتهى وليس بشي
لما تقدم قال ابو شامه فمعنى الحديث قلنا لهم النفس بالنفس فجاء العين بالعين على هذا لا ان لو حذفت
لاستقام المعنى بحذفها كما استقام بثبوتها وتكون النفس مرفوعه فصارت ان هنا كان المكسوره في ان حذفها
لا يخل بالجمله فجاز العطف على محل اسمها كما يجوز على محل اسم المكسوره وقد حمل على ذلك ان الله بري من المشركين
ورسوله قال ابن الحاجب ورسوله بالرفع معطوف على اسم ان وان كانت مفتوحه لانها في حكم المكسوره
وهذا موضع لم ينبه عليه النحويون قال شهاب الدين بل قد نبه النحويون على ذلك واختلفوا
فيه فجوزه بعضهم وهو الصحيح واكثر ما يكون ذلك بعد علم او ما في معناه كقوله

والا فاعلوا انا وانتم بغاه ما بقينا في شقاق

وقوله واذان من الله الايه لان الاذان بمعنى الاعلام الوجه الثالث ان العين عطف على الضمير المرفوع المستتر في الجار الواقع خبرا اذ التقدير ان النفس بالنفس هي والعين وكذا ما بعدها والجار والمجرور بعدها في محل نصب على الحال مبنية للمعنى اذ المرفوع هنا مرفوع بالفاعليه لعطفه على الفاعل المستتر وضعف هذا بان هذه الاحوال لازمه والاصل ان يكون منتقله وبانه يلزم العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل بين المتعاطفين ولا تاكيد ولا فصل بلا بعد حرف العطف كقوله ما اشركنا ولا اباونا وهذا لا يجوز عند البصريين الا ضرورة قال ابو البقا وجاز العطف من غير توكيد لقوله ما اشركنا ولا اباونا قال شهاب الدين وقد قام الفصل بلا بين حرف العطف والمعطوف مقام التوكيد فليس نظيره وللفارسي بحث في قوله ما اشركنا ولا اباونا مع سيبويه فان سيبويه يجعل طول الكلام بلا عوضا عن التوكيد بالمنفصل كما طال الكلام في قولهم حضر القاضي اليوم امراه قال الفارسي هذا يستقيم اذا كان قبل حرف العطف اما اذا وقع بعده فلا يسد مسد الضمير الا ترى انك لو قلت حضر امراة القاضي اليوم لم يغن طول الكلام في غير الموضع الذي ينبغي ان يقع فيه قال ابن عطيه وكلام سيبويه متجه على النظر النحوي وان كان الطول قبل حرف العطف اتم فانه بعد حرف العطف موثر لا سيما في هذه الايه لان لا ربطت المعنى اذ قد تقدمها نفي ونفت هي ايضا عن الابا فيمكن العطف واختار ابو عبيد قراة رفع الجميع وهي روايه الكسائي لان انسا رواها قراة للنبي صلى الله عليه وسلم وروى انس عنه صلى الله عليه وسلم ايضا ان النفس بالنفس بتخفيف ان ورفع النفس وفيها تاويلان احدهما ان يكون ان مخففه من الثقيلة فاسمها ضمير الامر والشان محذوف والنفس بالنفس مبتدا وخبر في محل رفع خبرا لان المخففه كقوله ان الحمد لله رب العالمين فيكون المعنى كمعنى المشدده والثاني انها ان المفسره لانها بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه وهو كتبنا والتقدير اي النفس بالنفس ورجح هذا على الاول بانه يلزم من الاول وقوع المخففه بعد غير العلم وهو قليل او ممنوع وقد يقال ان كتبنا لما كان بمعنى قضينا قرب من افعال اليقين واما قراة نافع ومن معه فالنصب على اسم ان لفظا وهي النفس والجار بعده خبره وقصاص خبر الجروح اي وان الجروح قصاص وهذا من عطف الجمل عطفنا الاسم على الاسم والخبر على الخبر كقولك ان زيدا قايم وعمرا منطلق عطفت عمرا على زيد ومنطلق على قايم ويكون الكتب شاملا للجميع الا ان في كلام ابن عطيه ما يقتضي ان يكون قصاص خبرا في هذا وان كان يصدق ان اخذ النفس بالنفس والعين بالعين قصاص الا انه صار هنا بقرينه المقابله مختصا وهو محل نظر واما قراة ابي عمرو ومن معه فالمنصوب كما تقدم في قراة نافع لكنهم لم ينصبوا الجروح قطعا له عما قبله وفيه اربعة اوجه الثلاثه المذكوره في توجيه قراة الكسائي وقد تقدم ايضاحه والرابع انه مبتدا وخبره قصاص يعني انه ابتداء تشريع وتعريف حكم جديد قال ابو علي فاما والجروح قصاص فمن رفعه يقطعه عما قبله فانه يحتمل هذه الوجوه الثلاثه التي ذكرناها في قراة من رفع والعين بالعين ويجوز ان يستانف والجروح قصاص ليس على انه مما كتب عليهم في التوراة ولكنه على الاستيناف وابتدا تشريع انتهى الا ان ابا شامه

قال

قال قبل ان يحكي عن الفارسي هذا الكلام ولا يستقيم في رفع الجروح الثالث وهو انه عطف على الضمير الذي في خبر النفس وان جاز فيما قبلها وسببه استقامة المعنى في قولك ماخوذه هي بالنفس والعين هي ماخوذه بالعين ولا يستقيم والجروح ماخوذه قصاص وهذا معنى قولنا لما خلا قوله الجروح قصاص عن البا في الخبر خالف الاسما التي قبلها فخولف بينهما في الاعراب وهذا الذي قاله واضح ولم يتنبه له كثير من المعربين وقال بعضهم انما رفع الجروح ولم ينصب تبعا لما قبله فرقا بين المجمل والمفسر يعني ان قوله النفس بالنفس والعين بالعين مفسر غير مجمل بخلاف الجروح فانها مجمله اذ ليس كل جرح يجري فيه قصاص بل ما كان يعرف فيه المساواه وامكن ذلك فيه على تفصيل معروف في كتب الفقه وقال بعضهم خولف في الاعراب لاختلاف الجراحات وتفاوتها فاذن الاختلا في ذلك بالخلاف المشار اليه وهذان الوجهان لا معنى لهما ولا ملادمة بين مخالفة الاعراب ومخالفة الاحكام المشار اليها بوجه من الوجوه وانما ذكرتهما تنبيها على ضعفهما وقرا نافع والاذن بالاذن سوا كان مفردا ام مثنى كقوله كان في اذنيه وقرا بسكون الذال وهو تخفيف للمضموم كعنق في عنق والباقون بضمها وهو الاصل ولا بد من حذف مضاف في قوله والجروح قصاص اما من الاول واما من الثاني وسوا قرئ برفعه او بنصبه تقديره وحكم الجروح قصاص او والجروح ذات قصاص والقصاص المقاصه وقد تقدم في البقره وقرا ابي بنصب النفس والاربعه بعدها وان الجروح قصاص بزيادة ان الخفيفة ورفع الجروح وعلى هذه القراه يتعين ان يكون المخففه ولا يجوز ان يكون المفسره بخلاف ما تقدم من قراة انس عنه صلى الله عليه وسلم بتخفيف ان ورفع النفس حيث جوزنا فيها الوجهين وذلك لانه لو قدرتها المفسره وجعلتها معطوفه على ما قبلها فسد من حيث ان كتبنا تقتضي ان يكون عاملا لاجل ان المشدده غير عامل لاجل ان التفسيريه فاذا انتفى تسلطه عليها انتفى تشريكها مع ما قبلها لانه اذا لم يكن عمل فلا تشريك فاذا جعلتها المخففه تسلط عمله عليها فاقتضى العمل التشريك في انصباب معنى الكتب عليها قال ابن عباس اخبر الله حكمه في التوراة وهو ان النفس بالنفس الى اخره فما بالهم يخالفون فيعملون بالنفس بالنفسين ويفقاون بالعين العينين والمعنى ان من قتل نفسا بغير قود قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامه واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر حكم بعض الاعضا ذكر الحكم في كلها فعم بعد التخصيص فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرهما فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم او كسر عظم او جرح يخاف منه التلف ففيه ارش لانه لا يمكن الوقوف على نهايته فمن تصدق به اي بالقصاص المتعلق بالنفس او بالعين او بما بعدها فهو اي فذلك التصدق عاد الضمير على المصدر لدلالة فعله عليه وهو كقوله تعالى اعدلوا هو اقرب والضمير في له فيه ثلثة اوجه اظهرها انه يعود على المتصدق والمراد به ولي القصاص اي فالتصدق كفارة لذلك المتصدق بحقه

والي هذا ذهب جماعة كثيرة من الصحابة فمن بعدهم ويؤكده قوله تعالى في اية القصاص في البقرة
وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان الضمير يعود على الجاني والمراد بالمتصدق كما تقدم مستحق القصاص
والمعنى انه اذا تصدق المستحق على الجاني كان ذلك التصدق كفارة للجاني حيث لم يواخذ به قال
الزمخشري وقيل فهو كفارة له اي للجاني اذا تجاوز عنه صاحب الحق سقط عنه ما لزمه في الدنيا
والاخرة واما اجر العافي فعلى الله قال تعالى فمن عفا واصلح فاجره على الله قال
صلى الله عليه وسلم من تصدق من جسده بشي كفر الله عنه بقدره من ذنوبه والي هذا ذهب ابن عباس في اخرين
الثالث ان الضمير يعود على المتصدق ايضا لكن المراد به الجاني نفسه ومعنى كونه متصدقا انه اذا جنى
جناية ولم يعرف به احد فعرف هو بنفسه كان ذلك الاعتراف بمنزلة التصدق الماحي لذنبه وجنايته
قاله مجاهد ويحكى عن عروة بن الزبير انه اصاب انسانا في طوافه فلم يعرف الرجل من اصابه فقال
له عروة انا اصبتك وانا عروة بن الزبير فان كان يعيبك شي فها انا ذا وعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون
تصدق من الصدقة وان يكون من الصدق فالاول واضح والثاني معناه انه يتكلف الصدق لان
ذلك مما يشق ومن لم يحكم يجوز في من ان تكون شرطية وهو الظاهر وان تكون موصولة
والفاء في الخبر زايدة لشبهه بالشرط وهم في قوله هم الكافرون ونظايره فصل او مبتدا فان قيل
انه تعالى ذكر اولا قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاوليك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون والكفر اعظم
من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات ثم ذكر بعده الاخف واي فايدة في ذلك فالجواب
ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي القا النفس في العقاب
الدايم الشديد فهو ظلم للنفس ففي الاية الاولى ذكر ما يتعلق بتقصيره في خدمة الخالق تعالى وفي هذه
الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه والله اعلم وقفينا على اثارهم
الاية قد تقدم معنى قفينا وانه من قفا يقفوا اي تبع قفاه في البقرة وقوله على اثارهم بعيسى كلا
الجارين متعلق به على تضمينه معنى جينا به على اثارهم قافيا لهم وتقدم ايضا ان التضعيف فيه ليس للتعدية
لعلة ذكرت هناك وايضاحها ان قفا متعد لواحد قبل التضعيف قال تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فما موصولة بمعنى الذي هي مفعول وتقول العرب قفا فلان اثر فلان اي تبعه
فلو كان التضعيف للتعدي لتعدى الى اثنين فكان التركيب يكون ثم قفينا هم عيسى بن مريم فهم مفعول
ثان وعيسى اول ولكنه ضمن كما تقدم فلذلك تعدى بالبا وعلى قال الزمخشري قفيته
مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان مثل عقبته به فتعديه الى الثاني بزيادة البا
فان قلت فاين المفعول الاول قلت هو محذوف والظرف الذي هو على اثارهم كالساد مسده
لانه اذا قفا به على اثره فقد قفا به اياه فكلامه هنا يخوا الى ان تفسير مضعفا كتفويته ثلاثيا
ثم عداه بالبا وهذا وان كان صحيحا من حيث ان فعل قد جا بمعنى فعل المجرد كقدر وقدر الا ان بعضهم
زعم ان تعدية المتعدي لواحد لا يتعدى الى ثان بالبا لا تقول في طعم زيد اللحم اطعمت زيدا باللحم
ولكن الصواب انه قليل غير ممتنع جاءت منه الفاظ قالوا صك الحجر الحجر ثم يقولون صككت
الحجر بالحجر ودفع زيد عمروا ثم دفعت زيدا بعمرو اي جعلته دافعا له فكلامه اما ممتنع او محمول

على

على القليل وقد تقدم في البقرة الاشارة الى منع ادعا حذف المفعول الاول
من نحو قفينا وناقشه ابو حيان في قوله فقد قفا به اياه من حيث انه اتى بالضمير المنفصل مع
قدرته على المتصل فيقول قفيته به قال ولو قلت زيد ضربت بسوط اياه لم يجز
الا في ضرورة شعر بل ضربته بسوط وهذا ليس بشي لان ذلك من باب قوله
يخرجون الرسول واياكم ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم وقد تقدم تحقيقه والضمير
في اثارهم اما للنبيين لقوله يحكم بها النبيون واما لمن كتبت عليهم تلك الاحكام والاول
اظهر لقوله في موضع اخر برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم ومصدقا حال من عيسى قال
ابن عطيه وهي حال موكدة وكذلك قال في مصدقا الثانية وهو ظاهر فان من لازم الرسول
والانجيل الذي هو كتاب الهي ان يكونا مصدقين ولما متعلق به وقوله من التوراة حال
اما من الموصول وهو ما المجرور باللام واما من الضمير المستكن في الظرف لوقوعه صلة ويجوز ان
يكون لبيان جنس الموصول وايتناه الانجيل يجوز فيها وجهان احدهما ان يكون عطفا على
قوله وقفينا فلا يكون لها محل كما ان المعطوف عليه لا محل له ويجوز ان يكون في محل نصب على الحال
عطفا على مصدقا الاول اذا جعل مصدقا الثاني حالا من عيسى ايضا كما سياتي ويجوز ان تكون الجملة
حالا وان لم يكن مصدقا الثاني حالا من عيسى فيه هدى يجوز ان يكون فيه وحده حالا من الانجيل
وهدى فاعل به لانه لما اعتمد على ذي الحال رفع الفاعل ويجوز ان يكون فيه خبرا مقدما وهدى مبتدا موخرا
والجملة حال ومصدقا حال عطفا على محل فيه هدى بالاعتبارين اعني باعتبار ان يكون فيه وحده
هو الحال فعطفت هذه الحال عليه وان يكون فيه هدى جملة اسمية محلها النصب ومصدقا عطف على محلها
والي هذا ذهب ابن عطيه الا ان هذا مرجوح من وجهين احدهما ان اصل الحال ان يكون مفرده والجار
اقرب الى المفرد من الجمل الثاني ان الجملة الاسمية الواقعة حالا الاكثر ان ياتي فيها بالواو وان
كان فيها ضمير حتى زعم الفرا وتبعه الزمخشري ان ذلك لا يجوز الا شاذا وكون مصدقا هذا حالا
من الانجيل هو الظاهر واجاز مكي بن ابي طالب وتبعه ابو البقا ان يكون مصدقا الثاني حالا
ايضا من عيسى كرر توكيدا قال ابن عطيه وهذا فيه قلق قال شهاب الدين اذا جعلنا
واتيناه حالا منه وعطفنا عليها هذه الحال الاخرى فلا ادري وجه القلق من الجهة المذكورة
وهدى الجمهور على النصب وهو على الحال اما من الانجيل عطفت هذه الحال على ما قبلها
واما من عيسى اي هذا هدى وموعظة او هاديا او جعل نفس الهدى مبالغة واجاز الزمخشري
ان ينتصبا على المفعول من اجله وجعل العامل فيه قوله تعالى اتيناه قال
وان ينتصبا مفعولا لهما لقوله وليحكم كانه قيل وللهدى وللموعظة اتيناه الانجيل وللحكم وجوز
ابو البقا وغيره ان يكون العامل فيه قفينا اي قفينا للهدى والموعظة وينبغي اذا جعلا مفعولا
من اجله ان يقدر اسنادهما الى الله تعالى لا الى الانجيل ليصح النصب فان شرطه اتحاد المفعول
له مع عامله فاعلا وزمانا ولذلك لما اختلف الفاعل في قوله وليحكم اهل عدى اليه باللام ولانه
خالفه ايضا في الزمان فان زمان الحكم مستقبل وزمان الايتا ماض بخلاف الهداية والموعظة

فانهما معاربان في الزمان للايتاء وللمتقين يجوزان يكون صفة لموعظة ويجوزان يكون اللام زايدة مقوية
والمتقين مفعول بموعظة ولم يمنع تا التانيث من عمله لانه مبني عليها كقوله ورهبة عقابك وقد تقدم
الكلام على الانجيل واشتقاقه وقراة الحسن فيه بما اغنى عن اعادته وقرا الضحاك ابن مزاحم
وهدى وموعظة بالرفع ووجهها انها خبر ابتدا مضمر اي وهو هدى وموعظة
قال ابن الخطيب هنا سوالات الاول انه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا
لما بين يديه من التوراة وانما يكون كذلك اذا كان كذلك وشريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة
موسى عليهما السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الايه وليحكم اهل الانجيل بما انزل
الله فيه فكيف الجمع بينهما والجواب معنى كون عيسى عليه السلام مصدقا للتوراة انه
اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ الثاني لم كرر قوله
ومصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرارا لان في الاول
ان المسيح يصدق التورية وفي الثاني الانجيل يصدق الثالث ما معنى وصفه
الانجيل بهذه الصفات الخمسه فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة
للمتقين والجواب ان هدى يعني اشتمل على الدلايل الداله على التوحيد والتنزيه
وبراة الله عن الصاحبه والولد والمثل والضد وعلى النبوة والمعاد فهذا هو المراد بكونه هدى
واما كونه نورا فالمراد كونه بيانا مبشرا ببعث النبي صلى الله عليه وسلم ومقدمه واما كونه
هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتدا الناس الى نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك
لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فكان هدى في هذه المساله الحق هي اشد المسايل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة
فلاشتمال الانجيل على النصايح والمواعظ البلغه وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كقوله
هدى للمتقين وليحكم قرا الجمهور بسكون اللام وجزم الفعل بعدها على انها لام الامر
سكنت تشبيها بكتف وان كان اصلها الكسر وقد قرا بعضهم بهذا الاصل وقرا حمزة والاعمش بكسرها
ونصب الفعل بعدها جعلاها لام كي فنصب الفعل بعدها باضمار ان على ما تقرر فعلى قراة الجمهور والشاذ
يكون جملة مستانفه وعلى قول قراة حمزة يجوز ان يتعلق اللام باتينا او بقفينا ان جعلنا هدى
وموعظة مفعولا لهما اي قفينا للهدى والموعظة وللحكم او اتيناه الهدى والموعظة
والحكم وان جعلناهما حالين معطوفين على مصدقا تعلق وليحكم في قراءته بمحذوف دل عليه اللفظ
كانه قيل وللحكم اتيناه ذلك قال الزمخشري فان قلت فان نظمت هدى وموعظة
في سلك مصدقا فما تصنع بقوله وليحكم قلت اصنع به ما صنعت بهدى وموعظة حيث جعلتهما مفعولا
لهما فاقدر وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه اتيناه اياه وقال ابن عطيه
قريبا من الوجه الاول اعني كون وليحكم مفعولا له عطفا على هدى والعامل اتينا الملفوظ به
فانه قال واتيناه الانجيل ليتضمن الهدى والنور والتصديق وليحكم اهل الانجيل قال

ابوحيان

قال ابو حيان فعطف وليحكم على توهم علة ولذلك قال فليتضمن وذكر ابو حيان قول
الزمخشري السابق وجعله اقرب الى الصواب من قول ابن عطيه قال لان الهدى الاول
والنور والتصديق لم يوت بها على انها علة انما جي بقوله فيه هدى ونور على معنى كاينا فيه ذلك
ومصدقا وهذا معنى الحال والحال لا يكون عليه فقوله ليتضمن كيت وكيت وليحكم بعيد واختلف
المفسرون في هذه الخواتم الثلاثة اعني الكافرون الظالمون الفاسقون فقال
القفال صفات لموصوف واحد وليس في افراد كل واحد من هذه الثلثه من باللفظ ما يوجب
القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفه حاصله لموصوف
واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال
الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى وقال الشعبي الاولى
في المسلمين والثانيه في اليهود والثالثه في النصارى لان قبل الاولى فان جاوك فاحكم بينهم وكيف
يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله ثم قال يحكم بها النبيون وقبل الثانيه وكتبنا عليهم وهم اليهود وقبل الثالثه وليحكم اهل
الانجيل وهم النصارى فكانه خص كل واحدة بما يليها وهذا احسنها وقرا ابي وان ليحكم بزيادة
ان وليس موضع زيادتها من قرا بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله
واتيناه الانجيل فيكون المعنى اتيناه الانجيل ليحكم ومن قرا بجزم اللام والميم على سبيل الامر
ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض
عليهم في ذلك الوقت وحذف القول كثير كقوله تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتدا امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل
كيف يجوز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران فالجواب من وجوه
الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلايل الداله على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وهو قول الاصم الثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقران
والثالث المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف
ما في الانجيل وتغييره كما فعله اليهود من اخفا احكام التوراة والمعنى وليقر اهل الانجيل
بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره على الوجه الذي انزل من غير تحريف
ولا تبديل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون الخارجون عن امر الله عز وجل
وانزلنا اليك الكتاب بالحق وهذا خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد
بالكتاب القران والبا في بالحق يجوز ان يكون للحال من الكتاب اي ملتبسا بالحق والصدق وهي حال
موكدة ويجوز ان يكون حالا من الفاعل اي مصاحبين للحق او حالا من الكاف في اليك اي وانت
ملتبس بالحق ومصدقا لما بين يديه من الكتاب اي من الكتب المنزله من قبله ومن الكتاب
تقدم نظيره وال في الكتاب الاول للعهد وهو القران بلا خلاف وفي الثاني يحتمل ان يكون للجنس
اذ المراد الكتب السماويه كما تقدم وجوز ابو حيان ان يكون للعهد اذ المراد نوع معلوم من
الكتاب لا كل ما يقع عليه هذا الاسم والفرق بين الوجهين ان الاول يحتاج الى حذف صفة اي من

الكتاب الالهي وفي الثاني لا يحتاج الى ذلك لان العهد في الاسم يتضمنه بجميع صفاته ومهيمنا الجمهور
على كسر الميم الثانية اسم فاعل وهو حال من الكتاب الاول لعطفه على الحال منه وهي مصدقا ويجوز في
مصدقا ومهيمنا ان يكونا حالين من كاف اليك وسياتي تحقيقه عند ذكر قراة مجاهد وعليه متعلق
بمهيمن والمهيمن الرقيب قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذووا الالباب

والحافظ ايضا قال

مليك على عرش السماء مهيمن لعزته تعنوا الوجوه وتسجد

وعن ابن عباس شاهدا وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والكسائي وقال عكرمة دالا
وقال سعيد ابن جبير وابو عبيدة موتمنا عليه وقاله الحسن واختلفوا فيه هل هو اصل بنفسه
اي انه ليس مبدلا من شي يقال هيمن يهيمن فهو مهيمن كبيطر يبيطر فهو مبيطر قال
ابو عبيدة لم يجي في الكلام كلام العرب على هذا البنا الا اربعة الفاظ مبيطر ومسيطر ومهيمن
ومجبر وزاد ابو القسم الزجاجي في شرحه لخطبة ادب الكاتب لفظا خامسا وهو مبيقر اسم فاعل
من بيقر يبيقر اي خرج من افق الى افق او لعب البيقري وهي لعبة معروفة للصبيان وقيل
انها مبدلة من همزة وانه اسم فاعل من امن غيره من الخوف فالاصل ماامن بهمزتين ابدلت الثانية
يا كراهية اجتماع همزتين ثم ابدلت الاولى هاكقولهم اراق وهراق واراح وهراح وارثت التوب
وهرته وايهات وهيهات ونحوها وهذا فيه تكلف لا حاجة اليه مع ان له ابنية يمكن الحاقه بها كمبيطر
واخواته وايضا فان همزة مومن اسم فاعل من امن قاعدتها الحذف فلا يدعى فيها ان ثم ابدلت
هاهذا كذا ما لا نظير له وقد سقط ابن قتيبة هنا حيث زعم ان مهيمنا مصغر وان اصله مويمن تصغير
مومن اسم فاعل ثم قلبت همزته ها كهراق ويعزى ذلك للمبرد ايضا الا ان الزجاج قال
وهذا حسن على طريق العربية وهو موافق لما جاء في التفسير من ان معنى مهيمن مومن وهذا الذي قاله
الزجاج واستحسنه انكره الناس عليه وعلى المبرد وعلى من تبعهما ولما بلغ ابا العباس ثعلبا هذا القول
انكره اشد انكار وانحى على ابن قتيبة وكتب اليه ان اتق الله فان هذا كفر وما اشبهه لان اسما الله تعالى
لا تصغر وكذلك كل اسم معظم شرعا وقال ابن عطيه ان النقاش حكى ان ذلك لما بلغ ثعلبا فقال
ان ما قال ابن قتيبة ردي باطل والوثوب على القران شديد وهو ما سمع الحديث من قوي ولا ضعيف
وانما جمع الكتب من هو من عليه وقرا ابن محيصن ومجاهد ومهيمنا بفتح الميم الثانية على انه اسم مفعول
وقال ابو البقا واصل مهيمن مويمن لانه مشتق من الامانة لان المهيمن الشاهد وليس في الكلام هيمن
حتى يكون الها اصلا وهذا الذي قاله ليس بشي لما تقدم من حكاية اهل اللغة هيمن وغاية ما في الباب
انهم لم يستعملوه الا مزيدا فيه اليا كبيطر وبابه بمعنى انه حوفظ عليه من التبديل والتغيير والفاعل
هو الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون او الحافظ له في كل بلد حتى انه اذا غيرت
منه الحركة تنبه لها الناس وردوا على قاريها بالصواب والضمير في عليه على هذه القراة عايد على
الكتاب الاول وعلى القراة المشهورة عايد على الكتاب الثاني وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد قراته بالفتح .

وقال معناه محمد موتمن على القران قال الطبري فعلى هذا يكون مهيمنا حالا من الكاف
في اليك وطعن على هذا القول لوجود الواو في ومهيمنا لانها عطف على مصدقا حال من الكتاب لا حال
من الكاف اذ لو كان حالا منها لكان التركيب لما بين يديك بالكاف قال ابو حيان وتاويله
على انه من الالتفات من الخطاب الى الغيبة بعيد عن نظم القران وتقدير وجعلناك يا محمد مهيمنا ابعد
يعني ان هذا من التاويلين يصلحان ان يكونا جوابين عن قول مجاهد لكن الاول بعيد والثاني ابعد منه
وقال ابن عطيه هنا بعد ان حكى قراة مجاهد وتفسيره محمد صلى الله عليه وسلم انه امين على القران
قال الطبري وقوله ومهيمنا على هذا حال من الكاف في قوله اليك قال
وهذا تاويل بعيد من المفهوم قال وغلط الطبري في هذه اللفظة على مجاهد فانه فسر تاويله على
قراة الناس مهيمنا بكسر الميم الثانية فبعد التاويل ومجاهد رحمه الله انما يقرا هو وابن محيصن ومهيمنا بفتح
الميم الثانية فهو بنا اسم المفعول وهو حال من الكتاب معطوف على قوله مصدقا وعلى هذا يتجه ان الموتمن
عليه هو محمد صلى الله عليه وسلم قال وكذلك مشى مكي رحمه الله قال شهاب الدين وما
قاله ابو محمد ليس فيه ما يرد على الطبري فان الطبري استشكل كون مهيمنا حالا من الكاف على قراة مجاهد
وايضا فقد قال ابن عطيه بعد ذلك ويحتمل ان يكون مصدقا ومهيمنا حالين من الكاف في اليك ولا يختص
ذلك قراة مجاهد وحده كما زعم مكي انما استشكلوا كونهما حالين من كاف اليك لعلق التركيب
وقد تقدم ما فيه وما نقله ابو حيان من التاويلين وقوله ولا يختص ذلك كلام صحيح وان كان مكي التزمه
وهو الظاهر وعليه في موضع رفع على قراة ابن محيصن ومجاهد لقيامه مقام الفاعل كذا قاله ابن عطيه
هذا اذا جعلنا مهيمنا حالا من الكتاب اما اذا جعلناه حالا من كاف اليك فيكون القايم الفاعل ضمير
مستتر يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون عليه ايضا في محل نصب كما لو قري به اسم فاعل
ومعنى امانة القران ما قال ابن جريج القران امين على ما قبله من الكتب فما اخبر اهل الكتاب
عن كتابهم فان كان في القران فصدقوه والا فكذبوا قال سعيد بن المسيب والضحاك قاضيا وقيل
انما كان القران مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البته ولا يتطرق اليه التبديل
والتحريف لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القران على ان
التوراة والانجيل والزبور حق وصدق باقية ابدا وكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا ومن قرا
بفتح الميم الثانية فالمعنى انه مشهود عليه من عند الله بانه يصونه عن التحريف والتبديل كقوله
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والايات المتقدمة فاحكم بينهم يا محمد بما انزل
الله اي بين اهل الكتاب اذا ترافعوا اليك بالقران والوحي الذي ينزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم
اي ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاك من الحق متبعا اهواهم روي ان جماعة
من اليهود قالوا تعالوا نذهب الى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد عرفت
انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم
اليك فاقض لنا ونحن نومن بك فانزل الله تعالى هذه الاية تمسك من طعن في عصمة الانبيا
بهذه الاية وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهواهم عما جاك

من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكنه لا يفعله لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره

عما جاءك فيه وجهان احدهما وبه قال ابو البقا انه حال اي عادلا عما جاءك وهذا فيه نظر من حيث ان عن حرف جر ناقص لا يقع خبرا عن الجثة فكذا لا يقع حالا عنها وحرف الجر الناقص انما يتعلق بكون مطلق لا بكون مقيد لكن المقيد لا يجوز حذفه والثاني ان عن على بابها من المجاوزة لكن بتضمين معنى تتزحزح وتنحرف اي لا تنحرف متبعا كما تقدم

من الحق فيه وجهان احدهما انه حال من الضمير المرفوع في جاءك والثاني انه حال من نفس ما الموصوله فيتعلق بمحذوف ويجوز ان يكون للبيان

لكل كل مضافة لشي محذوف وذلك المحذوف يحتمل ان يكون لفظه امة اي لكل امة ويراد بهم جميع الناس من المسلمين واليهود والنصارى ويحتمل ان يكون ذلك المحذوف الانبيا اي لكل الانبيا لتقدم ذكرهم وجعلنا يحتمل ان تكون متعدية لاثنين بمعنى صيرنا فيكون لكل مفعولا مقدما وشرعة مفعول ثان و

منكم متعلق بمحذوف اي اعني منكم ولا يجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لكل لوجهين احدهما انه يلزم منه الفصل بين الصفة والموصوف بقوله جعلنا وهي جملة اجنبية ليس فيها تاكيد ولا تسديد وما شانه كذلك لا يجوز الفصل به والثاني انه يلزم منه الفصل بين جعلنا وبين معمولها وهو شرعة قاله ابو البقا وفيه نظر فان العامل في لكل غير اجنبي ويدل على ذلك قوله اغير الله اتخذ وليا فاطر ففصل بين الجلالة وصفتها بالعامل في المفعول الاول وهذا نظيره وقرا ابراهيم النخعي ويحيى بن وثاب شرعة بفتح الشين كان المكسور للهيئة والمفتوح مصدر والشرعة في الاصل السنة ومنه شرع لكم من الدين اي سن وبين واوضح قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته وقيل ماخوذ من الشروع في الشي وهو الدخول فيه والشارع الطريق وهو من الشريعة التي هي في الاصل الطريق الموصل الى الما ومنه قوله

وفي الشرايع من جلان مقتنص بالي الثياب خفي الصوت منروب

والشريعة فعيلة بمعنى المفعول وهي الاشيا التي اوجب الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها والمنهاج مشتق من الطريق النهج وهو الواضح ومنه قوله

من يك في شك فهذا نهج ما رواء وطريق نهج

اي واضح يقال طريق منهج ونهج ويقال نهجت لك الطريق وانهجت لغتان وقال ابن عطيه منهاج مثال المبالغة من نهج يعني قولهم انه لمنحار بوائكها وهو حسن وهل الشرعة والمنهاج بمعنى كقوله

وهند اتى من دونها الناى والبعد والني قولها كذبا ومينا

او مختلفان فالشرعة ابتدا الطريق والمنهاج الطريق المستمر قاله المبرد او الشرعة الطريق واضحا كان او غير واضح والمنهاج الطريق الواضح فقط فالاول اعم قاله ابن الانباري او الدين والدليل خلاف قال ابن عباس والحسن ومجاهد معنى قوله جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي سبيلا وسنه واراد بهذا ان الشرايع مختلفه ولكل ملة شريعة قال قتاده الخطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد صلوات الله عليهم لتقدم ذكرهم فان قيل قد وردت ايات تدل على عدم التباين في طريقة الانبيا كقوله شرع لكم من الدين ما وصى

به نوحا وقوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وايات دلت على التباين كهذه الاية فكيف الجمع فالجواب ان الاول ينصرف الى اصول الديانات والثاني ينصرف الى الفروع واحتج اكثر العلما بهذه الاية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لانها تدل على ان لكل رسول شريعة خاصة

ولو شا الله لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوي امة واحدة او دين واحد لا اختلاف فيه قال اهل السنة وهذا يدل على ان الكل بمشية الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشية الالجا

ولكن ليبلوكم ليبلوكم متعلق بمحذوف فقدره ابو البقا ولكن فرقكم ليبلوكم وقدره غيره ولكن لم يشا جعلكم امة واحدة قال شهاب الدين وهذا احسن لدلالة اللفظ والمعنى عليه

معنى ليبلوكم ليختبركم فيما اتاكم من الكتب وبين لكم من الشرايع فيتبين المطيع من العاصي والموافق من المخالف فاستبقوا الخيرات فبادروا الى الاعمال الصالحة

الى الله مرجعكم استيناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات وهذه الجملة يحتمل ان تكون من باب الجمل الفعلية والجمل الاسمية كما تقدم في نظايره وجميعا حال من كم في مرجعكم والعامل في هذه الحال اما المصدر المضاف الى كم فان كم يحتمل ان يكون فاعلا والمصدر ينحل لحرف مصدري وفعل مبني للفاعل والاصل ترجعون جميعا ويحتمل ان يكون مفعولا لم يسم فاعله على ان المصدر ينحل لفعل مبني للمفعول اي يرجعكم الله وقد صرح بالمعنيين في مواضع واما ان يعمل فيها الاستقرار المقدر في الجار وهو اليه وينبيكم هنا من نبا غير متضمنه معنى اعلم فلذلك تعدت لواحد بنفسها وللاخر بحرف الجر والمعنى فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزا الفاصل بين محقكم ومبطلكم والمراد ان الامر سيوول الى ما يزيل الشكوك

وان احكم فيه اربعة اوجه احدها ان محلها النصب عطفا على الكتاب اي وانزلنا اليك الحكم والثاني انها في محل جر عطفا على الحق اي انزلناه بالحق وبالحكم وعلى هذا الوجه فيجوز في محل ان النصب والجر على الخلاف المشهور والثالث انها في محل رفع على الابتدا وفي تقدير خبرها احتمالان احدهما ان تقديره متاخرا اي حكمك بما انزل الله امرنا او قولنا والاخر ان تقديره متقدما اي ومن الواجب ان احكم اي حكمك والرابع انها تفسيرية قال ابو البقا وهو بعيد لان الواو تمنع من ذلك والمعنى يفسد ذلك لان ان التفسيرية ينبغي ان يسبقها قول يفسر بها اما ما ذكره من منع الواو ان تكون تفسيرية فواضح واما قوله يسبقها قول اصلاحه ان يقول ما هو بمعنى القول لا حروفه ثم قال ويمكن تصحيح هذا القول بما ذكره ابو البقا لانه لم يحفظ من لسانهم حذف الجملة المفسرة بان وما بعدها وهو كما قال وقرا تا ضم نون ان وكسرها واضحان مما تقدم في البقرة الضمة للاتباع والكسر على اصل التقا الساكنين والضمير في بينهم اما لليهود خاصة واما لجميع المتحاكمين

قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم واعاد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره اولا اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتل كان فيهم

واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك قال ابن عباس يردوك الى اهوايهم وقد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وارادوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله

الله تعالى عن ذلك فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك
والفتنة ههنا الميل عن الحق والالقا في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من
فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال العلما هذه الايه تدل على ان الخطا والنسيان
جايز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والمتعمد في مثل
هذا غير جايز على الرسل فلم يبق الا الخطا والنسيان ان يفتنوك فيه وجهان اظهرهما
انه مفعول من اجله اي احذرهم مخافة ان يفتنوك والثاني انها بدل منه المفعول على جهة الاشتمال
كانه قال واحذر فتنتهم كقولك اعجبني زيد علمه فان تولوا قال ابن عطيه قبله محذوف
يدل عليه الظاهر تقديره لا تتبع واحذر فان حكموك مع ذلك واستقاموا لك فنعما ذلك وان تولوا فاعلم
ويحسن ان تقدر هذا المحذوف المعادل بعد قوله الفاسقون والذي ينبغي ان لا يقال في هذا النوع ثم حذف
لان ذلك من باب فحوى الخطاب والامر فيه واضح المعنى فان تولوا اعرضوا عن الايمان
ولم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم اي فاعلم ان اعراضهم من اجل ان الله يريد ان يعجل لهم
العقوبة في الدنيا بان يسلط عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلا وخص تعالى بعض الذنوب
لان القتل جوزوا به في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم وان كثيرا من الناس
يعني اليهود لفاسقون متمردون في الكفر ومعتدون فيه افحكم الجاهلية على ضم الحا وسكون
الكاف ونصب الميم وهي قراة واضحة حكم مفعول مقدم ويبغون فعل وفاعل وهو المستفهم عنه في المعنى والفا
فيها قولان هل هي موخرة عن الهمزة واصلها التقديم او قبلها جملة عطفت ما بعدها عليها تقديره ايعدلون عن
حكمك فيبغون حكم الجاهلية وقرا ابن وثاب والاعرج وابو رجا وابو عبد الرحمن برفع الميم وفيها وجهان
اظهرهما وهو المشهور عند المعربين انه مبتدا ويبغون خبره وعايد المبتدا محذوف تقديره يبغونه حملا
للخبر على الصلة الا ان بعضهم جعل هذه القراة خطا حتى قال ابو بكر بن مجاهد هذه القراة خطا وغيره يجعلها
ضعيفة ولا يبلغ بها درجة الخطا قال ابن جني في قول مجاهد ليس كذلك ولكنه وجه غيره اقوى منه
وقد جا في الشعر قال ابو النجم

قد اصبحت ام الخيار تدعي … علي ذنبا كله لم اصنع

اي لم اصنعه قال ابن عطيه هكذا الروايه وبها يتم المعنى الصحيح لانه اراد التبري من جميع الذنوب
ولو نصب كل لكان الظاهر قوله انه صنع بعضه وهذا الذي ذكره ابن عطيه معنى صحيح نص عليه اهل
علم المعاني والبيان واستشهدوا على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم حين ساله ذو اليدين فقال
اقصرت الصلاة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن اراد عليه السلام انتفا كل فرد فرد وافاد هذا المعنى تقديم
كل ولو قال لم يكن كل ذلك لاحتمل الكلام ان البعض غير منفي وهذه المساله تسمى عموم السلب
وعكسها نحو لم اصنع كل ذلك تسمى سلب العموم وهذه مساله معنيه وان كان بعض الناس قد فهم عن سيبويه
غير ما ذكرناه ثم قال ابن عطيه وهو قبيح يعني حذف العايد من الخبر وانما يحذف الضمير كثيرا من الصلة
ويحذف اقل من ذلك في الصفه وحذفه من الخبر قبيح ولكنه رجح ابن عطيه على هذه القراه بوجهين احدهما
انه ليس في صدر قوله افا استفهام يطلب الفعل كما هي في افحكم والثاني ان في البيت عوضا من الها المحذوفة

وهو حرف الاطلاق اعني اليا في اصنعي فيضعف قراة من قرا الحكم الجاهلية يبغون وهذا الذي ذكره ابن عطيه
في الوجه الثاني كلام لا يعبا به واما الاول فقريب من الصواب لكنه لم ينهض في المنع ولا في القبيح وانما
ينهض دليلا على الاحسنيه او على ان غيره اولى منه وهذه المسلة ذكر بعضهم الخلاف فيها بالنسبة الى نوع وفي
الخلاف عنها بل حكى الاجماع على الجواز بالنسبة الى نوع اخر فحكى الاجماع فيما اذا كان المبتدا لفظ كل او ما اشبهها
في العموم والافتقار فاما كل نحو كل رجل ضربت ويقويه قراة ابن عامر وكلا وعد الله الحسنى ويريد بما اشبه
كلا نحو رجل يقول الحق انصر اي انصره فانه عام ويفتقر الى الصفة كما ان كلا عامه ويفتقر الى المضاف اليه
قال واذا لم يكن المبتدا كذلك فالكوفيون يمنعون حذف العايد بل ينصبون المتقدم مفعولا به والبصريون
يجيزون زيد ضربت اي ضربته وذكر الفراء وتبعه بعضهم فقال لا يجوز ذلك والملق الا في ضرورة شعر
كقوله

وخالد يحمد ساداتنا … بالحق لا يحمد بالباطل

قال لانه يودي الى تهيية العامل للعمل وقطعه عنه والوجه الثاني من التوجيهين المتقدمين ان يكون يبغون
ليس خبرا للمبتدا بل هو صفة لموصوف محذوف وذلك المحذوف هو الخبر والتقدير الحكم الجاهلية حكم يبغون
وحذف العايد هنا اكثر لانه كما تقدم يكثر حذفه من الصلة ودونه من الصفة ودونه من الخبر وهذا ما
اختاره ابن عطيه وهو تخريج ممكن ونظره بقوله تعالى من الذين هادوا يحرفون اي قوم يحرفون يعني في
حذف موصوف واقام صفة مقامه والا فالمحذوف في الايه المنظر بها مبتدا ونظرها ايضا بقوله

وما الدهر الا تارتان فمنهما … اموت واخرى ابتغي العيش اكدح

اي تارة اموت فيها وقال الزمخشري واسقاط الراجع عنه كاسقاطه في الصلة كقوله اهذا الذي بعث
الله رسولا وعن الصفة في الناس رجلان اهنت ورجل اكرمت اي رجل اهنت ورجل اكرمت وعن الحال
في نحو مررت بهند تضرب زيدا قال ابو حيان ان عني التشبيه في الحذف والحسن فليس كذلك لما تقدم
ذكره وان عنى في مطلق الحذف فمسلم وقرا الاعمش وقتاده افحكم بفتح الحا والكاف ونصب الميم وهو مفرد
يراد به الجنس لان المعنى احكام الجاهلية ولا بد من حذف مضاف مع هذه القراه ليصح المعنى به في المتواترة
تقديره احكم حكام الجاهلية والقرا غير ابن عامر على يبغون بيا الغيبة نسقا على ما تقدم من الاسما الغايبه
وقراه بتا الخطاب على الالتفات ليكون ابلغ في زجرهم وردعهم ومباكتة لهم حيث واجههم بهذا
الاستيناف الذي يانف منه ذوو البصاير والمعنى ان هذا الحكم الذي يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية
وفي الايه وجهان الاول قال مقاتل كان بين قريظه والنضير دما في الجاهلية
فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم واحتكموا اليه فقال بنو قريظه بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا
واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا
اخذوا منا مايه واربعين وسقا وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال
عليه السلام واني احكم دم القرظي وفا من دم النضري ودم النضري وفا من دم القرظي ليس لاحدهما
فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل
الله تعالى هذه الايه وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفايهم الزموهم اياه واذا وجب

على اقوايهم لم ياخذوهم به فمنعهم الله من ذلك بهذه الاية والثاني انهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل
وصريح الهوائ قال ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون فقوله حكما نصب على التمييز واللام في قوله
لقوم فيها ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بنفس حكما اذ المعنى ان حكم الله للمومن على الكافر والثاني انها للبيان
فيتعلق بمحذوف كهي في سقيا لك وهيت لك وهو راي الزمخشري وابن عطيه قال
شيا قريبا منه وهو ان المعنى يبين ذلك ويظهر لقوم الثالث انها بمعنى عند اي عند قوم وهذا
ليس بشي ومتعلق يوقنون يجوز ان يكون تقديره يوقنون بالله او بحكم او بالقران ويجوز ان لا يراد على معنى
وقوع الايقاني واليه ميل الزجاج فانه قال يوقنون يتبينون عدل الله في حكمه فانهم هم الذين يعرفون
انه لا احد اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا قال القرطبي روي سفيان بن
عيينه عن ابي نجيح عن طاوس قال كان اذا سالوه عن الرجل يفضل بعض ولده على بعض قال
اذا فعله لا ينفذ وفسخ وبه قال اهل الظاهر وهو مروي عن احمد بن حنبل وكرهه الثوري وابن المبارك
واسحق فان فعل ذلك احد نفذ ولم يرد واجاز مالك ذلك والثوري والليث والشافعي واصحاب
الراي واستدلوا بفعل الصديق في نحله عايشه رضي الله عنها دون سائر ولده واستدل
الاولون بقوله عليه السلام لبشير افعلت هذا بولدك كلهم قال لا قال فلا تشهدني اذن فاني لا اشهد على
جور وفي رواية واني لا اشهد الا على حق قالوا وما كان جورا وغير حق فهو باطل لا يجوز وقوله
اشهد على هذا غيري ليس اذنا في الشهادة وانما هو زجر عنها لانه صلى الله عليه وسلم قد سماه جورا وامتنع
من الشهادة فيه فلا يمكن ان يشهد فيه احد من المسلمين واما فعل ابي بكر رضي الله عنه فلا يعارض قول النبي صلى الله عليه
وسلم ولعله كان نحلها ولا دة كلهم مثل ذلك فان قيل الاصل صحة تصرف الانسان في ملكه مطلقا قيل
له الاصل الكلي والواقعه المعينه المخالفه لذلك الاصل لا تعارض بينهما كالعموم والخصوص
يايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا الايه اختلفوا في نزول هذه الايه وان كان حكمها عاما لجميع
المومنين فقال قوم نزلت في عباده ابن الصامت وعبدالله بن ابي بن سلول وذلك انهما اختصما فقال
عباده ان لي اوليا من اليهود كثير عددهم شديدة شوكتهم واني ابرا الى الله والى رسوله من ولايتهم ولا
ولا مولى لي الا الله ورسوله فقال عبدالله لكني لا ابرا من ولاية اليهود لاني اخاف الدوائر ولا بد لي منهم
فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا الحباب ما نفست به من ولاية اليهود على عباده ابن الصامت
فهو لك دونه قال اذن اقبل فانزل الله تعالى هذه الايه وقال السدي لما كانت وقعة احد اشتدت
على طايفه من الناس وتخوفوا ان يدال عليهم الكفار فقال رجل من المسلمين انا الحق بفلان اليهودي فاخذ منه
امانا اني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال رجل اخر اما انا فالحق بفلان النصراني من اهل الشام فاخذ
منه امانا فانزل الله عز وجل هذه الايه ينهاهما وقال عكرمة نزلت في ابي لبابه ابن المنذر
بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى بني قريظه حين حاصرهم فاستشاروه في النزول وقالوا ماذا يصنع بنا اذا
نزلنا فجعل اصبعه على حلقه انه الذبح اي يقتلكم فنزلت هذه الايه ومعنى لا تتخذوهم اوليا اي لا تعتمدوا على
استنصارهم ولا تتوددوا اليهم بعضهم اوليا بعض مبتدا وخبر وهذه الجمله لا محل لها
لانها مستانفه سيقت تعليلا للنهي المتقدم وزعم الحوفي انها في محل نصب نعتا لاوليا والاول

هو الظاهر والضمير في بعضهم يعود على اليهود والنصارى على سبيل الاجمال والقرينه تبين ان بعض
اليهود اوليا بعض وان بعض النصارى اوليا بعض وهذا التقدير لا يحتاج كما زعم بعضهم الى تقدير
محذوف يصح به المعنى وهو بعض اليهود اوليا بعض وبعض النصارى اوليا بعض قال
لان اليهود لا يتولون النصارى والنصارى لا يتولون اليهود وقد تقدم جوابه
ومن يتولهم منكم فيوافقهم ويعينهم فانه منهم قال ابن عباس يعني كانوا مثلهم وهذا
تغليظ من الله تعالى وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه
مني وهذه الايه تدل على منع اثبات الميراث للمسلم من المرتد ثم قال
ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه قال
قلت لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه ان لي كاتبا نصرانيا قال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما
سمعت قول الله تعالى يايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض قلت
له دينه ولي كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم
الله قلت لا يتم امر البصره الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب انه مات
فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه بغيره فترى الذين
الجمهور على ترى بتا الخطاب والذين مفعول فان كانت الرويه بصريه او عرفانيه فيما نقله
ابو البقا وفيه نظر فيكون الجمله من يسارعون في محل نصب على الحال من الموصول
وان كانت قلبيه فيكون يسارعون مفعولا ثانيا وقرا النخعي وابن وثاب فيرى بالياء وفيها تاويلان
اظهرهما ان الفاعل ضمير يعود على الله تعالى وقيل على الرائي من حيث هو ويسارعون حال بحالها
والثاني ان الفاعل نفس الموصول والمفعول هو الجمله من قوله يسارعون وذلك على تاويل حذف
ان المصدريه والتقدير ويرى القوم الذين في قلوبهم مرض ان يسارعوا فلما حذفت ان رفع
الفعل كقوله
الا ايهذا الزاجري احضر الوغى
اجاز ذلك ابن عطيه الا ان هذا غير منقاس اذ لا تحذف ان عند البصريين الا في مواضع محفوظه
وقرا قتاده والاعمش يسرعون من اسرع ويقولون في محل نصب على الحال من فاعل يسارعون
ونخشى في محل نصب بالقول وان تصيبنا في محل نصب بالمفعول اي نخشى اصابتنا والدايره صفة
غالبه لا يذكر موصوفها والاصل داوره لانها من دار يدور قال الواحدي
الدايره من دواير الزمن كالدوله والدوايل تدول قال الشاعر
ترد عنك القدر المقدور او دايرات الدهر ان تدورا
يعني دول الدهر الدايره من قوم الى قوم المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض
هم المنافقون يعني عبدالله ابن ابي واصحابه يسارعون في موده اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل
ثروه وكانوا يعينوهم على مهماتهم ويقرضوهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دايره

قال ابن عباس والزجاج اي نخشي ان لا يتم الامر لمحمد صلي الله عليه وسلم فيدور الامر كما كان قبل
ذلك وقيل نخشي ان يدور الدهر علينا بمكروه من جدب او قحط ولا يعطونا الميرة والقرض
فعسي الله ان ياتي بالفتح ان ياتي في محل نصب اما علي الخبر لعسي وهو راي الاخفش واما
علي انه مفعول به وهو راي سيبويه لئلا يلزم الاخبار عن الجثة بالحدث في قولك
عسي زيد ان يقوم واجاز ابو البقا ان يكون ان ياتي في محل رفع علي البدل من اسم عسي وفيه نظر
قال المفسرون عسي من الله واجب لان الكريم اذا اطمع في خير
فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له قال قتاده ومقاتل فعسي
الله ان ياتي بالقضا الفصل من نصر محمد صلي الله عليه وسلم علي من خالفه وقال
الكلبي والسدي فتح مكة وقال الضحاك فتح قري اليهود مثل خيبر وفدك او امر من عنده قال
السدي هو الجزيه وقال الحسن اظهار امر المنافقين والاخبار باسمائهم والامر بقتلهم وقيل
الخصب والسعة للمسلمين وقيل اتمام امر محمد صلي الله عليه وسلم وقيل هذا عذاب لهم وقيل
اجلا بني النضير فيصبحوا هو اي المنافقين علي ما اسروا في انفسهم من موالاة اليهود ودس الاخبار
اليهم نادمين وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلي الله عليه وسلم ويقولون الظاهر
انهم لا يتم لهم امر وان الدوله والغلبه تصير لاعدايه فيصبحوا فيه وجهان اظهرهما
انه منصوب عطفا علي ياتي المنصوب بان والذي سوغ ذلك وجود الفا السببيه ولولاها لم يجز
ذلك لان المعطوف علي الخبر خبر وان ياتي خبر عسي وفيه راجع عايد علي اسمها وقوله فيصبحوا
ليس فيه ضمير يعود علي اسمها فكان من حق المسلة الامتناع لكن الفا للسببيه فجعلت الجملتين كالجملة
الواحدة وذلك جايز في الصلة نحو الذي يطير فيغضب زيد الذباب والصفه نحو مررت برجل يبكي
فيضحك عمرو والخبر نحو زيد يبكي فيضحك خالد ولو كان العاطف غير الفا لم يجز ذلك والثاني انه
منصوب باضمار ان بعد الفا في جواب التمني قالوا لان عسي تمن وترج في حق البشر وعلي ما اسروا
متعلق بنادمين ونادمين خبر اصبح ويقول قرا ابو عمرو والكوفيون بالواو قبل
يقول والباقون باسقاطها الا ان ابا عمرو نصب الفعل بعد الواو وروي عنه علي بن نصر الرفع
كالكوفيين فيحصل فيه ثلاث قرآات يقول من غير واو ويقول بالواو والنصب ويقول
بالواو والرفع فاما قراة يقول من غير واو فهي جمله مستانفه سيقت جوابا لسوال مقدر كانه
لما تقدم قوله تعالي فعسي الله ان ياتي بالفتح الي قوله نادمين سال سايل فقال
ماذا قال المومنون حينيذ فاجيب بقوله تعالي يقول الذين امنوا الي اخره وهو واضح والواو
ساقطه في مصاحف مكة والمدينه والشام والقاري بذلك هو صاحب هذه المصاحف فان القاريين
بذلك ابن كثير المكي وبن عامر الشامي ونافع المدني فقراتهم موافقة لمصاحفهم وليس في هذا انهم
انما قراوا كذلك لاجل المصحف فقط بل وافقت روايتهم مصاحفهم علي ما تبين غير مرة واما قراة الواو

والرفع فواضحه ايضا لانها جملة ابتدي بالاخبار بها فالواو استينافيه لمجرد عطف جملة علي جملة والواو
ثابتة في مصاحف الكوفه والمشرق والقاري بذلك هو صاحب هذا المصحف والكلام كما تقدم ايضا
قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان الجملة المعطوفه ذكر من المعطوف
عليها بان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المومنون اهولاي الذين اقسموا بالله فلما
حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخري حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله
تعالي سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر
ما تقدم اعني ذلك علي ان حذف الواو وذكرها جايز واما قراة ابي عمرو فهي التي تحتاج الي فضل نظر
واختلفوا في ذلك علي ثلثة اوجه احدها انه منصوب عطفا علي فيصبحوا علي احد الوجهين المذكورين
في نصب فيصبحوا وهو الوجه الثاني اعني كونه منصوبا باضمار ان في جواب الترجي بعد الفا اجرا للترجي
مجري التمني وفيه خلاف بين البصريين والكوفيين فالبصريون يمنعونه والكوفيون يجيزونه مستدلين
علي ذلك بقراة نافع لعله يزكي او يذكر فتنفعه الذكري بنصب تنفعه وبقراة عاصم في رواية حفص
لعلي ابلغ الاسباب اسباب السماوات فاطلع بنصب فاطلع وسياتي الجواب
عن ذلك في موضعه وهذا الوجه اعني عطف ويقول علي فيصبحوا قاله الفارسي وجماعه ونقله عنه ابن
عطيه وذكره ابو عمرو بن الحاجب قال شهاب الدين ابو شامه بعد ذكره الوجه المتقدم وهذا وجه جيد
افادنيه الشيخ ابو عمرو بن الحاجب ولم ار لغيره وذكروا وجوها كلها بعيدة متعسفه انتهي قال
شهاب الدين وهذا كما رايت منقول مشهور عن ابي علي الفارسي واما استجادته هذا الوجه فانما يتمشي
علي قول الكوفيين وهو مرجوح كما تقرر في علم النحو الثاني انه منصوب علي المصدر قبله وهو الفتح كانه
قيل فعسي الله ان ياتي بالفتح وبان يقول اي ويقول الذين امنوا وهذا الوجه ذكره ابو جعفر
النحاس ونظروه بقول الشاعر

للبس عباة وتقر عيني احب الي من لبس الشفوف

وقول الاخر

لقد كان في حول ثواء ثويته تقضي لبانات ويسام سايم

وهذا مردود من ثلثة اوجه احدها انه يودي الي الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي وذلك
ان الفتح علي قوله موول بان والفعل تقديره ان ياتي بان يفتح وبان يقول فيقع الفصل بقوله
فيصبحوا وهو اجنبي لانه معطوف علي ياتي الثاني ان هذا المصدر وهو الفتح ليس يراد به انحلاله
لحرف مصدري وفعل بل المراد به مصدر غير مراد به ذلك نحو يعجبني ذكاوك وعلمك الثالث
انه وان سلم انحلاله لحرف مصدري وفعل فلا يكون المعني علي فعسي الله ان ياتي بان يقول
الذين امنوا فانه نبا عنه نبوا ظاهرا الثالث من اوجه نصب ويقول انه منصوب عطفا علي قوله ياتي اي
فعسي الله ان ياتي ويقول والي ذلك ذهب الزمخشري ولم يعترض عليه بشي وقد رد ذلك بانه يلزم عطف
ما لا يجوز ان يكون خبرا علي ما هو خبر وذلك ان قوله ان ياتي خبر عسي وهو صحيح لان فيه رابطا عايدا

علي اسم عسي وهو ضمير الباري تعالي وقوله ويقول ليس فيه ضمير يعود علي اسم عسي فكيف يصح جعله خبرا وقد
اعتذر من اجاز ذلك عنه بثلاثة اوجه احدها انه من باب العطف علي المعني والمعني فعسي ان ياتي الله بالفتح
ويقول الذين امنوا فتكون عسي تامة لاسنادها الي ان وما في حيزها فلا يحتاج حينئذ الي رابط
وهذا قريب من قولهم العطف علي التوهم نحو فاصدق واكن من الصالحين الثاني ان ياتي بدل
من اسم الله تعالي لا خبرا وتكون عسي حينئذ تامة كانه قيل فعسي ان يقول الذين امنوا وهذان
الوجهان منقولان عن ابي علي الفارسي الا ان الثاني لا يصح لانهم نصوا علي ان عسي واخلولق واوشك
من بين ساير اخواتها يجوز ان تكون تامة بشرط ان يكون مرفوعها ان بفعل قالوا ليوجد في الصورة
مسند ومسند اليه كما قالوا ذلك في ظن واخواتها ان ان وان تسد مسد مفعوليها والثالث
ان ثم ضميرا محذوفا هو مصحح لوقوع ويقول خبرا عن عسي والتقدير ويقول الذين امنوا به اي بالله ثم
حذف للعلم به ذكر ذلك ابو البقا وقال ابن عطيه بعد حكايته نصب ويقول عطفا علي ياتي وعندي
في منع عسي الله ان يقول المومنون نظر اذ الله تعالي يصيرهم يقولون ذلك بنصره واظهار دينه قال
شهاب الدين قول ابن عطيه في ذلك يشبه قول ابي البقا في كونه قدر ضميرا عايدا علي اسم عسي يصح به
الربط وبعض الناس يكثر هذه الاوجه ويوصلها الي سبعة واكثر وذلك باعتبار تصحيح كل وجه من
الاوجه الثلاثه التي تقدمت ولكن لا يخرج حاصلها عن ثلثه وهو النصب اما عطفا علي ان ياتي واما علي
فيصبحوا واما علي بالفتح وقد تقدم تحقيقها   جهد ايمانهم في انتصابه وجهان اظهرهما انه
مصدر موكد ناصبه اقسموا فهو من معناه والمعني اقسموا اقسام اجتهاد في اليمين والثاني اجازه
ابو البقا وغيره انه منصوب علي الحال كقولهم افعل ذلك جهدك اي مجتهدا ولا يبالي بتعريفه لفظا فانه مؤول
بنكرة علي ما تقدم ذكره والمعني هنا واقسموا بالله مجتهدين في ايمانهم   انهم لمعكم هذه الجملة لا محل
لها من الاعراب فانها تفسير وحكاية لمعني القسم لا لالفاظهم اذ لو كانت حكاية لالفاظهم لقيل انا معكم
وفيه نظر اذ يجوز لك ان تقول حلف زيد لا فعلن او ليفعلن فكما جاز ان تقول ليفعلن جاز ان يقال
انهم لمعكم علي الحكايه   الفايدة في ان المومنين يقولون هذا القول هو انهم يتعجبون من
حال المنافقين عندما اظهروا من الميل الي موالاة اليهود والنصاري وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد
ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا والان كيف صاروا موالين لاعداينا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد
بهم   حبطت اعمالهم فيها اوجه احدها انها جملة مستانفه والمقصود بها الاخبار من
الباري تعالي بذلك الثاني انها دعا عليهم بذلك وهو من قول الله تعالي نحو قتل الانسان ما اكفره
الثالث   انها في محل نصب لانها من جملة قول المومنين وتحتمل معنيين
كالمعنيين في الاستيناف اعني كونه اخبارا او دعا الرابع انها في محل رفع علي انها خبر المبتدا
وهو هولا وعلي هذا فيحتمل قوله الذين اقسموا وجهين احدهما انه صفة لاسم الاشارة والخبر حبطت
اعمالهم والثاني ان الذين خبر اول وحبطت خبر ثاني عند من يجيز ذلك وجعل الزمخشري حبطت

اعالهم

اعالهم متضمنه للتعجب قال وفيه معني التعجب كانه قيل ما احبط اعمالهم ما اخسرهم واجاز مع كونه
تعجبا ان يكون من قول المومنين فيكون في محل نصب وان يكون من قول الباري تبارك وتعالي
لكنه اول التعجب في حق الله تعالي بانه تعجيب قال او من قول الله عز وجل شهادة لهم بحبوط الاعمال
وتعجيبا من سوء حالهم والمعني ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان
اظهروا موالاة اليهود والنصاري فاصبحوا خاسرين في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلذهاب
ما عملوا ولم يحصل لهم شي من ثمرته واما في الاخرة فلاستحقاقهم اللعن والعذاب الدايم وقرا
ابو واقد والجراح حبطت بفتح البا وهي لغة كما تقدم وقوله فاصبحوا وجه التسبب في هذه الفا
ظاهر   يايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الايه من شرطيه فقط
لظهور اثرها وقوله تعالي فسوف جوابها وهي مبتداه وفي خبرها الخلاف المشهور وبظاهره
يتمسك من لا يشترط عود ضمير علي اسم الشرط من جملة الجواب ومن التزم ذلك قدر ضميرا
محذوفا تقديره فسوف ياتي الله بقوم غيرهم فهو في غيرهم يعود علي من علي معناها وقرا
ابن عامر ونافع يرتدد بدالين قال الزمخشري وهي في الامام يعني رسم المصحف كذلك
ولم يبين ذلك ونقل غيره ان كل قاري وافق مصحفه فانها في مصاحف الشام والمدينه يرتدد بدالين
وفي الباقيه يرتد وقد تقدم ان الادغام لغة تميم والاظهار لغة الحجاز وان وجه الاظهار سكون الثاني
جزما او وقفا ولا يدغم الا في متحرك وان وجه الادغام تحريك هذا الساكن في بعض الاحوال
نحو ردا وردوا اردي ولم يرد او لم يردوا واردد القوم ثم حمل لم يردد ورد علي ذلك فكان التميميين
اعتبروا هذه الحركه العارضه والحجازيين لم يعتبروها ومنكم في محل نصب علي الحال من فاعل يرتد
وعن دينه متعلق بيرتد   يحبهم في محل جر لانها صفة لقوم ويحبونه فيه وجهان اظهرهما
انه معطوف علي ما قبله فيكون في محل جر ايضا فوصفهم بصفتين وصفهم بكونه تعالي يحبهم
وبكونهم يحبونه والثاني اجازه ابو البقا ان يكون في محل نصب علي الحال من الضمير المنصوب
في يحبهم قال تقديره وهم يحبونه قال شهاب الدين وانما قدر ابو البقا لفظه هم ليخرج بذلك
من الاشكال وهو ان المضارع المثبت متي وقع حالا وجب تجرده من الواو نحو قمت اضحك
ولا يجوز واضحك وان ورد شي اول بما ذكره ابو البقا كقولهم قمت واصك عينه وقوله
نجوت وارهنهم مالكا
اي وانا اصك وانا ارهنهم فتوول الجمله الي جمله اسميه فيصح اقترانها بالواو ولكن لا ضرورة في الايه
الكريمه تدعوا الي ذلك حيث يرتكب فهو قول مرجوح وقدمت محبة الله تعالي علي محبتهم لشرفها
وسبقها اذ محبته تعالي لهم عبارة عن الهامهم فعل الطاعه واثابته اياهم عليها
روي الزمخشري انه كان اهل الرده احدي عشر فرقه ثلاث في عهد رسول الله صلي
الله عليه وسلم بنو امدلج ورييسهم عبهلة بن كعب لقبه ذو الحمار وهو الاسود العبسي وكان كاهنا ادعي

البنوة باليمن واستولي علي بلاده واخرج عمال رسول الله صلي الله عليه وسلم مثل معاذ بن جبل
وسادات اليمن فاهلكه الله علي يد فيروز الديلمي فقتله واخبر رسول الله صلي الله عليه وسلم بقتله
ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلي الله عليه وسلم من الغد واتي خبره في آخر شهر ربيع الاول
وبنوا حنيفه قوم مسيلمة ادعي النبوة وكتب الي رسول الله صلي الله عليه وسلم من مسيلمة رسول
الله الي محمد رسول الله اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فاجاب
من محمد رسول الله الي مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشا والعاقبة للمتقين
فحاربه ابو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل علي يد وحشي قاتل حمزة وقال
قتلت خير الناس في الجاهليه وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنوا اسد
قوم طليحة ابن خويلد ادعي النبوة فبعث رسول الله صلي الله عليه وسلم اليه خالدا فانهزم بعد القتال
الي الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في عهد ابي بكر رضي الله عنه فزارة قوم عيينه بن حصن
وعطفان قوم قرة ابن سلمة القشيري وبنوا سليم قوم الفجاه بن عبد الليل وبنوا يربوع قوم ملك
ابن نويره وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة
الكذاب وكندة قوم الاشعث ابن قيس وبنوا بكر بن وايل بالبحرين قوم الحطم ابن زيد وكفي الله
امرهم علي يد ابي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة
ابن الايهم وذلك ان جبله اسلم علي يد عمر رضي الله عنه وكان يطوف ذات يوم جارا رداه فوطي رجل
طرف ردايه فغضب ولطمه ففقا عينه فتظلم الرجل الي عمر رضي الله عنه فقضي بالقصاص عليه فقال
انا اشتريها بالف فابا الرجل الا القصاص فاستنظره فانظره عمر فهرب الي الروم وارتد ومعني الايه
يايها الذين امنوا من يتولي منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله ياتي بقوم اخرين ينصرون
هذا الدين علي ابلغ الوجوه وقال الحسن علم الله تعالي ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت
نبيهم فاخبرهم انه سياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وعلي هذا التقدير تكون هذه الايه اخبارا عن الغيب
وقد وقع المخبر علي وفقه فيكون معجزا واختلفوا في القوم من هم فقال علي بن ابي طالب والحسن وقتاده
والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه الذين قاتلوا اهل الردة قالت عايشه رضي الله عنها مات
رسول الله صلي الله عليه وسلم وارتدت العرب قوم واشراب النفاق ونزل بابي ما لو نزل
بالجبال الراسيات لهاضها وذلك ان النبي صلي الله عليه وسلم لما قبض ارتد عامة العرب الا اهل مكة والمدينه
والبحرين من عبد القيس ومنع بعضهم الزكاة وهم ابو بكر رضي الله عنه بقتالهم فكره ذلك اصحاب
رسول الله صلي الله عليه وسلم وقال عمر رضي الله عنه كيف نقاتل الناس وقد قال
رسول الله صلي الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتي يقولوا لا اله الا الله فمن قالها فقد عصم
مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه علي الله تعالي فقال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة
والزكاة فان الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يودونها الي رسول الله صلي الله عليه وسلم

لقاتلتهم علي منعها قال انس كرهت الصحابه رضي الله عنهم قتال مانعي الزكاة وقالوا اهل القبلة
فتقلد ابو بكر رضي الله عنه سيفه وخرج وحده فلم يجدوا بدا من الخروج علي اثره قال
ابن مسعود رضي الله عنه كرهنا ذلك في الابتدا ثم حمدناه عليه في الانتها قال ابو بكر ابن عياش
سمعت ابا حصين يقول ما ولد بعد النبيين مولود افضل من ابي بكر رضي الله عنه لقد قام مقام نبي من
الانبيا في قتال اهل الردة وقال السدي نزلت الايه في الانصار لانهم الذين نصروا الرسول
واعانوه علي اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن وقال الكلبي هم احيا من اليمن الفان
من النخع وخمسة الاف من كندة وبجيلة وثلثة الاف من افنا الناس فجاهدوا في سبيل الله يوم القادسية
في ايام عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا ان النبي صلي الله عليه وسلم لما نزلت هذه الايه اشار الي ابي موسي
الاشعري رضي الله عنه وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلي الله
عليه وسلم لما سيل عن هذه الايه ضرب بيده علي عاتق سلمان الفارسي وقال هذا وقومه ثم قال
لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابنا فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه لانه عليه
السلام لما دفع الراية الي علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الي رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
ادلة علي المومنين اعزة علي الكافرين هما ايضا صفتان لقوم واستدل بعضهم علي جواز تقديم
الصفة غير الصريحة علي الصفة الصريحة بهذه الايه فان قوله يحبهم صفة وهي غير صريحة لانها جملة موولة بمفرد
وقوله ادلة علي اعزة صفتان صريحتان لانهما مفردتان واما غيره من النحويين فيقول
متي اجتمعت صفة صريحة واخري موولة وجب تقديم الصريحة الا في ضرورة شعر
كقول امرء القيس

وفرع يغشي المتن اسود فاحم اثيث كقنو النخلة المتعثكل

فقدم قوله يغشي وهو جملة علي اسود وما بعده وهن مفردات وعند هذا القايل انه يبدا بالمفرد ثم بالظرف
او عديله ثم بالجملة وعلي ذلك جا قوله تعالي وقال رجل مومن من ال فرعون يكتم ايمانه وهذه الايه
حجة عليه وكذا قوله تعالي وهذا كتاب انزلناه مبارك قال ابو حيان وفيها دليل علي بطلان من يعتقد
وجوب تقديم الوصف بالاسم علي الوصف بالفعل الا في ضرورة ثم ذكر الاية الاخري قال
شهاب الدين وليس في هاتين الايتين الكريمتين ما يرد قول هذا القايل اما هذه الايه فيحتمل ان يكون
قوله تعالي يحبهم ويحبونه جملة الاعتراض لان فيها تاكيدا وتسديدا للكلام وجملة الاعتراض تقع بين
الصفة وموصوفها كقوله تعالي وانه لقسم لو تعلمون عظيم فعظيم صفة لقسم وقد فصل بينهما بقوله
لو تعلمون فكذلك فصل هنا بين قوله بقوم وبين صفتهم وهي اذلة اعزة بقوله يحبهم ويحبونه
فعلي هذا لا يكون لها محل من الاعراب واما هذا كتاب انزلناه مبارك فلا نسلم ان مبارك
صفة بل يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون خبرا مبتدا محذوف اي هو مبارك ولو استدل
علي ذلك باتيين غيرهاتين لكان اقوي وهما قوله تعالي ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ما ياتيهم من ذكر
من الرحمن محدث فقدم الوصف بالجار علي الوصف بالصريح فيحتمل ان يقال لا نسلم ان من ربهم ومن

الرحمن صفتان لجواز ان يكونا حالين مقدمين من الضمير المستتر في محدث اي محدث انزاله حال كونه من ربهم
واذله جمع دليل بمعني متعطف ولا يراد به الدليل الذي هو ضعيف خاضع مهان ولا يجوز ان يكون جمع ذلول
لان ذلولا لا يجمع علي ذلل لا علي اذلة وان كان كلام بعضهم يوهم ذلك قال
الزمخشري ومن زعم انه من الذل الذي هو نقيض الصعوبة فقد غبي عنه ان ذلولا لا يجمع علي اذلة
واذله واعزه جمعان لدليل وعزيز وهما مثالا مبالغة وعدي اذله بعلي وان كان اصله ان يتعدي باللام
لما ضمن من معني الحنو والعطف والمعني عاطفين علي المومنين علي وجه التذلل لهم والتواضع ويجوز ان
يكون المعني انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم علي المومنين خافضون لهم اجنحتهم كقوله تعالى اشدا علي
الكفار رحما بينهم ذكر هذين الوجهين الزمخشري قال ابو حيان قيل اولانه علي حذف مضاف
التقدير علي فضلهم علي المومنين والمعني انهم يذلون ويخضعون لمن فضلوا عليه مع شرفهم وعلو مكانتهم
وذكراية الفتح وهذا هو قول الزمخشري بعينه الا ان قوله علي حذف مضاف يوهم حذفه واقامة
المضاف اليه مقامه وهنا حذف علي الاول وحذف المضاف والمضاف اليه معا قال
شهاب الدين ولا ادري ما حمله علي ذلك ووقع الوصف في جانب المحبة بالجملة الفعلية لان الفعل يدل
علي التجدد والحدوث وهو مناسب فان محبتهم لله تعالى تجدد طاعاته وعبادته كل وقت ومحبة الله اياهم
تجدد ثوابه وانعامه عليهم كل وقت ووقع الوصف في جانب التواضع للمومنين والغلظة علي الكافرين
بالاسم الدال علي المبالغة دلالة علي ثبوت ذلك واستقراره وانه عزيز فيهم والاسم يدل
علي الثبوت والاستقرار وقدم الوصف بالمحبة منهم ولهم علي وصفهم باذلة واعزة لانهما ناشيان
عن المحبتين وقدم وصفهم المتعلق بالمومنين علي وصفهم المتعلق بالكافرين لانه اكد والزم منه ولشرف
المومن ايضا والجمهور علي اذلة اعزة علي الوصف كما تقدم قال الزمخشري
وقري اذلةً واعزةً بالنصب علي الحال وهي قراة عبد الله ابن مسعود الا انه قد ابدل اعزة غلظا علي الكافرين
وهو تفسير وهي حال من قوم وجاز ذلك وان كان قوم نكرة لقربه من المعرفة اذ قد تخصص بالوصف
معني اذلة اي ارفا رحما كقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة من قولهم
دابة ذلول اي سهلة وليس من الذل في شي اعزة علي الكافرين يعادونهم ويغالبونهم من قولهم
عزه اذا غلبه قال عطا اذلة علي المومنين كالولد لوالده وكالعبد لسيده اعزة علي الكافرين
كالسبع علي فريسته يجاهدون يحتمل ثلثة اوجه احدها ان يكون صفة اخري لقوم ولذلك
جا بغير واو كما جات الصفتان قبله بغيرها الثاني انه في محل نصب علي الحال من الضمير المستكن
في اعزة اي يعزون مجاهدين قال ابو البقا وعلي هذا فيجوز ان يكون حالا من الضمير في اذلة
اي يتواضعون للمومنين حال كونهم مجاهدين اي لا يمنعهم الجهاد في سبيل الله من التواضع للمومنين
وحالبتها من ضمير اعزة اظهر من حاليتها مما ذكرت ولذلك لم يسع ان يجعل المسلة من التنازع الثالث
ان يكون مستانفا سيق للاخبار بانهم يجاهدون في نصرة دين الله ولا يخافون فيه

اوجه احدها ان يكون معطوفا علي يجاهدون فتجري فيه الاوجه السابقة فيما قبله الثاني ان تكون
الواو للحال وصاحب الحال فاعل يجاهدون قال الزمخشري اي يجاهدون وحالهم في المجاهدة غير
حال المنافقين وتبعه ابو حيان ولم ينكر عليه وفيه نظر لانهم نصوا علي ان المضارع المنفي بلا او ما كالمثبت
في انه لا يجوز ان يباشره واو الحال وهذا كما تري مضارع منفي بلا الا ان يقال ان ذلك الشرط غير
مجمع عليه لكن العلة التي منعوا لها مباشرة الواو للمضارع المثبت موجودة في المضارع المنفي بلا او ما وهي
ان المضارع المثبت بمنزلة الاسم الصريح فانك اذا قلت جا زيد يضحك في قوة ضاحكا وضاحكا لا يجوز
دخول الواو عليه فكذلك ما اشبهه وهو في قوته وهذه موجودة في المنفي فان قولك جا زيد لا يضحك
في قوة غير ضاحك وغير ضاحك لا يدخل عليه الواو الا ان هذا يشكل بانهم نصوا علي ان المنفي بلم ولما يجوز فيه
دخول الواو مع انه في قولك قام زيد لم يضحك بمنزلة غير ضاحك ومن دخول الواو قوله تعالى ام حسبتم ان
تدخلوا الجنة ولما ياتكم ونحوه الثالث ان يكون الواو للاستيناف فيكون ما بعدها جملة مستانفة
مستقلة بالاخبار وبهذا يحصل الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الذي يجوز فيه ان يكون الواو
عاطفة مع اعتقادنا ان يجاهدون مستانف وهو واضح واللومة المرة من اللوم قال
الزمخشري وفيها وفي التنكير مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيا قط من لوم احد من اللوام ولومة مصدر
مضاف لفاعله في المعني فان قيل هل يجوز ان يكون مفعوله محذوفا اي لا يخافون لومة لايم اياهم
فالجواب ان ذلك لا يجوز عند الجمهور لان المصدر المحدود بتا التانيث لا يعمل فلو كان مبنيا
علي التا عمل كقوله

فلولا رجا النصر منك ورهبة عقابك قد كانوا لنا بالموارد

فاعمل رهبة لانه مبني علي التا ولا يجوز ان يعمل المحدود بالتا الا في قليل من كلامهم كقوله

يحابي به الجلد الذي هو حازم بضربة كفيه الملا وهو راكب

يصف رجلا سقي رجلا ما فاحياه به وتيمم بالتراب والملا التراب فنصب الملا بضربة وهو مصدر محدود
بالتا واصل لايم لاوم لانه من اللوم فاعل كقايم المعني لا يخافون في نصرة دين الله لومة
الناس وذلك ان المنافقين يراقبون الكفار ويخافون لومهم وروي عبادة ابن الصامت قال
بايعنا رسول الله صلي الله عليه وسلم علي السمع والطاعة وان نقوم او ان نقول الحق حيث ما كنا لا نخاف
في الله لومة لايم ذلك في المشار اليه به ثلثة اوجه اظهرها انه جميع ما تقدم من الاوصاف
التي وصف بها القوم من المحبة والذلة والعزة والمجاهدة في سبيل الله تعالى وانتفا خوف اللايمة
من كل احد واسم الاشارة يسوغ فيه ذلك اعني انه يقع بلفظ الافراد مشارا به لاكثر من واحد وقد تقدم
تحقيقه في قوله تعالى عوان بين ذلك والثاني انه مشار به الي حب الله لهم وحبهم له الثالث
انه مشار به الي قوله اذلة اي لين الجانب وترك الترفع وفي هذين تخصيص غير واضح وكان الكامل علي ذلك

مجي اسم الاشارة مفردًا وذلك مبتدا وفضل الله خبره ويوتيه يحتمل ثلثة اوجه اظهرها انه خبر ثان الثاني
انه مستانف الثالث انه في محل نصب على الحال كقوله وهذا بعلي شيخا ومعنى الكلام ان وصف
القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفا خوف اللايمة حصل بفضل الله واحسانه وهذا يدل
على ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف
عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من مزيد فايدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع
اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ومن هذا صفته فلا يعجز انه سيجي باقوام هذا شانهم
انما وليكم الله ورسوله الاية لما نهى عن موالاة الكافرين ههنا من يجب
موالاته قال انما وليكم الله مبتدا وخبر ورسوله والذين عطف على الخبر قال
الزمخشري قد ذكرت جماعة فهلا قيل انما اولياوكم واجاب بان الولاية بطريق
الاصالة لله تعالى ثم نظم في سلك اثباتها لله اثباتها لرسوله وللمومنين ولو جي به جمعا فقيل انما اولياوكم
لم يكن في الكلام اصل وتبع قال شهاب الدين ويحتمل وجها اخر وهو ان ولي بزنة فعيل وفعيل قد نص
عليه اهل اللسان انه يقع للواحد والاثنين والجماعة تذكيرا وتانيثا بلفظ واحد يقال
الزيدون صديق وهند صديق وهذا مثل غاية ما فيه انه مقدم في التركيب وقد اجاب
الزمخشري وغيره بذلك في قوله تعالى وما قوم لوط منكم ببعيد وذكر وجه ذلك وهو شبهه بالمصادر
وسياتي تحقيقه ان شا الله تعالى وقرا ابن مسعود انما مولاكم وهي تفسير لا قراة
روي عن ابن عباس انها نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي بن سلول حين تبرا عبادة من اليهود
وقال اتولى الله ورسوله والذين امنوا فنزل فيهم من قوله يايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اوليا الى قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا يعني عبادة بن الصامت واصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقال جابر بن عبد الله جا عبد الله بن سلام الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله ان قومنا قريظة والنضير قد هجرونا وفارقونا واقسموا ان لا يجالسونا فنزلت هذه الاية
فقراها عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رضيت بالله وبرسوله وبالمومنين اوليا وعلى هذا التاويل
اراد بقوله وهم راكعون صلاة التطوع بالليل والنهار قاله ابن عباس وقال السدي قوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون اراد علي بن ابي طالب مر به سايل
وهو راكع في المسجد فاعطاه خاتمه وقال جويبر عن الضحاك في قوله انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا قال هم المومنون بعضهم اوليا بعض وقال ابو جعفر محمد بن علي الباقر
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا نزلت في المومنين فقيل له ان ناسا يقولون انها نزلت
في علي فقال هو من المومنين الذين يقيمون الصلاة فيه خمسة اوجه احدها انه مرفوع
على الوصف لقوله الذين امنوا وصف المومنين باقام الصلاة وايتا الزكاة وذكرهاتين العبادتين

دون ساير فروع الايمان لانهما افضلها الثاني انه مرفوع على البدل من الذين امنوا الثالث
انه خبر مبتدا محذوف اي هم الذين الرابع انه عطف بيان لما قبله فانه كل ما جاز ان يكون بدلا جاز
ان يكون بيانا الا فيما استثني كما تقدم الخامس انه منصوب باضمار فعل وهذا الوجه والذي قبله
من باب القطع عن التبعية قال ابو حيان بعد ان نقل عن الزمخشري وجهي البدل
واضمار المبتدا فقط ولا ادري ما الذي منعه من الصفة اذ هو المتبادر الى الذهن ولان المبدل
منه على نية الطرح وهو لا يصح هنا لانه هو الوصف المرتب عليه ما بعده من الاوصاف قال
شهاب الدين لا نسلم ان المتبادر الى الذهن الوصف بل البدل هو المتبادر وايضا فان الوصف
بالموصول على خلاف الاصل لانه موول بالمشتق وليس بمشتق ولا نسلم ان المبدل منه على نية الطرح وهو
المنقول عن سيبويه وهم راكعون في هذه الجملة وجهان اظهرهما انها معطوفة على ما قبلها من
الجمل فيكون صلة للموصول وجاء بهذه الجملة اسمية دون ما قبلها فلم يقل ويركعون اهتماما بهذا الوصف
لانه اظهر اركان الصلاة والثاني انها واو الحال وصاحبها هو واو يوتون والمراد بالركوع الخضوع
اي يوتون الصدقة وهم متواضعون للفقرا الذين يتصدقون عليهم ويجوز ان يراد به الركوع حقيقة
كما تقدم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع
اي يصلون ويركعون وهم منقادون خاضعين لجميع اوامر الله تعالى ونواهيه ومن يتول
من شرطية في محل رفع بالابتدا وقوله فان حزب الله جملة واقعة موقع خبر المبتدا والعايد غير مذكور لكونه
معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله فيحتمل ان يكون جوابا للشرط وبه يحتج من لا يشترط عود
ضمير على اسم الشرط اذا كان مبتدا ولقايل ان يقول انما جاز ذلك لان المراد بحزب الله هو نفس المبتدا
فيكون من باب تكرار المبتدا بمعناه وفيه خلاف فالاخفش يجيزه فان التقدير ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فانه غالب فوضع الظاهر موضع المضمر لفايدة وهو التشريف باضافة الحزب
الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الجواب محذوفا لدلالة الكلام عليه اي ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا يكن من حزب الله تعالى الغالب او ينصر ونحوه ويكون قوله فان حزب الله دالا عليه وعلى هذين
الاحتمالين فلا دلالة في الاية على عدم اشتراط عود ضمير على اسم الشرط وقوله فان حزب الله هم الغالبون
في محل جزم ان جعلناه جوابا للشرط ولا محل له ان جعلناه دالا على الجواب وقوله هم يحتمل ان يكون
فصلا وان يكون مبتدا والغالبون خبره والجملة خبر ان وقد تقدم الكلام على ضمير الفصل والحزب
الجماعة فيها غلظ وشدة فهو جماعة خاصة وهو في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه
وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين فيه عبارات فقال الحسن جند الله وقال
ابو روق اوليا الله وقال ابو العالية شيعته وقال بعضهم انصار الله وقال
الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه وينصرونه يايها الذين
امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا الاية لما نهى في الاية الاولى عن اتخاذ اليهود والنصارى
اوليا نهى ههنا عن موالاة جميع الكفار على العموم الذين وصلته هو المفعول الاول لقوله لا تتخذوا والمفعول
الثاني هو قوله اوليا ودينكم مفعول اول لاتخذوا وهزوا مفعول ثان وتقدم ما في هزوا من القراات

والاشتقاق وقوله من الدين او تواخيه وجهان احدهما انه في محل نصب على الحال وصاحبها فيه
وجهان احدهما انه الموصول الاول والثاني انه فاعل اتخذوا والثاني من الوجهين الاولين انه بيان
للموصول الاول فيكون من لبيان الجنس وقوله من قبلكم متعلق باوتوا لانهم اوتوا الكتاب
قبل المومنين والمراد بالكتاب الجنس قال ابن عباس كان رفاعة ابن زيد بن التابوت
وسويد بن الحارث قد اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل
الله تعالى هذه الايه ومعنى تلاعبهم وبالدين واستهزايهم اظهار ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر
في القلب ونظيره قوله في سورة البقره واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزون
والمعنى ان القوم انما اتخذوا دينكم هزوا ولعبا وسخريه فلا تتخذوهم اوليا وانصارا واخيارا فان ذلك
كالامر الخارج عن العقل والمروه والكفار قرا ابو عمرو والكسايي والكفار بالخفض
والباقون بالنصب وهما واضحتان فقراة الخفض عطف على الموصول المجرور بمن ومعناها انه
نهاهم ان تتخذوا المستهزين اوليا وبين ان المستهزين صنفان اهل الكتاب كتاب متقدم وهم اليهود
والنصارى وكفار عبدة الاوثان وان كان اسم الكفر ينطلق على الفريقين الا انه غلب على عبدة الاوثان
الكفار وعلى اليهود والنصارى اهل الكتاب قال تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
وقال تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين اتفقوا على جر المشركين عطفا على
اهل الكتاب ولم يعطف على العامل الرافع قاله الواحدي يعني بذلك انه قد اطلق الكفار على اهل
الكتاب وعلى عبدة الاوثان المشركين ويدل على ان المراد بالكفار في اية المايدة المشركون قراة ابي
عبد الله ومن الذين اشركوا ورجحت قراة ابي عمرو ايضا بالقرب فان المعطوف عليه قريب ورجحت
ايضا بقراة ابي ومن الكفار بالايتان بمن واما قراة الباقين فوجهها انه عطف على الموصول
الاول اي لا تتخذوا المستهزين ولا الكفار اوليا فهو كقوله تعالى لا تتخذ المومنون الكافرين اوليا من
دون المومنين الا انه ليس في هذه القراة تعرض للاخبار باستهزا المشركين وهم مستهزون ايضا
قال تعالى انا كفيناك المستهزين والمراد بهم مشركوا العرب ولوضوح قراة الجر قال
مكي بن ابي طالب ولولا اتفاق الجماعة على النصب لاخترت الخفض لقوته في المعنى ولقرب
المعطوف من المعطوف عليه ثم قال واتقوا الله ان كنتم مومنين والمعنى ظاهر
واذا ناديتم الى الصلاة الايه ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال
واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها فالضمير في اتخذوها يجوز ان يعود على الصلاة وهو الظاهر
ويجوز ان يعود على المصدر المفهوم من الفعل اي اتخذوا المناداه ذكره الزمخشري وفيه
بعد اذ لا حاجة تدعوا اليه مع التصريح بما يصلح ان يعود عليه الضمير بخلاف قوله تعالى اعدلوا هو
اقرب قال الكلبي كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نادى
الى الصلاة وقام المسلمون اليها قالت اليهود قاموا لا قاموا وصلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء
وضحكوا فانزل الله تعالى هذه الايه وقال السدي نزلت في رجل من النصارى بالمدينة كان
اذا سمع المودن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال حرق الكاذب فدخل خادمه ذات

ليلة بنار وهو واهله نيام فتطايرت منها شرارة فاحرقت البيت واهله وقال
اخرون ان الكفار لما سمعوا الاذان حسدوا المسلمين فدخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا
محمد لقد ابدعت شيا لم يسمع به فيما مضى من الامم فان كنت تدعي النبوة فقد خالفت فيما احدثت
الانبيا قبلك ولو كان فيه خيرا لكان اولى الناس به الانبيا فمن اين لك صياح كصياح العير فما اقبح من
صوت وما اسمج من امر فانزل الله عز وجل هذه الايه ونزل ومن احسن قولا ممن دعا الى الله
الايه قالوا ودلت هذه الايه على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده قال
القرطبي قال العلما ولم يكن الاذان بمكة قبل الهجرة وانما كانوا ينادون الصلاة جامعة فلما هاجر
النبي صلى الله عليه وسلم وصرفت القبلة الى الكعبة امر بالاذان وبقي الصلاة جامعة للامر وكان النبي
صلى الله عليه وسلم قد اهمه امر الاذان حتى اريه عبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب وابو بكر الصديق رضي
الله عنهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم سمع الاذان ليلة الاسرا في السما واما رويا عبد الله ابن زيد
وعمر رضي الله عنهما فمشهوره وامر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فاذن بالصلاة اذان الناس اليوم وزاد
بلال في الصبح الصلاة خير من النوم فاقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وليست فيما اريه الانصاري
ذكره ابن سعد عن ابن عمر وذكر الدارقطني ان الصديق اري الاذان وانه اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
وان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان قبل ان يخبره عبد الله بن زيد ذكره الدارقطني في كتاب
المدبج له في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ذلك
بانهم قوم لا يعقلون اي ذلك الاستهزا مستقر بسبب عدم عقلهم قل يا اهل الكتاب
هل تنقمون منا الايه لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين اهل الاسلام هزوا ولعبا قال
ما الذي تنقمون من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا
هل تنقمون قرا الجمهور بكسر القاف وقرا النخعي وابن ابي عبلة وابو حيوة بفتحها وهاتان القراتان
مفرعتان على الماضي وفيه لغتان الفصحى وهي التي حكاها ثعلب في فصيحه نقم بفتح القاف
ينقم بكسر القاف والاخرى نقم بكسر القاف ينقم بفتحها وحكاها الكسايي ولم يقرا في قوله تعالى وما
نقموا منهم الا بالفتح قال الكسايي نقم بالكسر لغة ونقمت الامر ايضا ونقمته اذا كرهته وانتقم
الله منه اي عاقبه والاسم منه النقمة والجمع نقمات مثل كلمة وكلمات وكلم وان شيت سكنت القاف
ونقلت حركتها الى النون فقلت نقمة والجمع نقم مثل نعمة ونعم نقله القرطبي وادغم الكسايي لام هل
في تا تنقمون وكذلك يدغم لام هل في التا والنون وافقه حمزة في التا والتا وابو عمرو في هل ترى
موضعين قال ابن عباس اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم نفر من اليهود
ابو ياسر بن اخطب ورافع بن ابي رافع وغيرهما فسالوه عمن يومن به من الرسل فقال
اومن بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته
وقالوا والله ما نعلم اهل دين اكثر خطا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل
الله هذه الايه الا ان امنا مفعول لتنقمون بمعنى تكرهون وتعيبون وهو استثنا مفرغ
ومنا متعلق به اي ما تكرهون من جهتنا الا الايمان واصل نقم ان يتعدى بعلى تقول

يتمت عليه كذا وانما عدي هنا بمن لمعنى ماتى وقال ابو البقا ومنا مفعول تنقمون الثاني وما
بعد الا هو المفعول الاول ولا يجوز ان يكون منا حالا من ان والفعل لامرين احدهما تقدم الحال
على الا والثاني تقدم الصلة على الموصول والتقدير هل تكرهون منا الا ايماننا انتهى وفي قوله
مفعول اول وثان نظر لان الافعال التي تتعدى لاثنين الى احدهما بنفسها والى الاخر بحرف الجر
محصورة كامر واختار واستغفر وصدق وسمى ودعا بمعناه وزوج ونبا وانبا وخبر واخبر وحدث
غير مضمنة معنى اعلم وكلها يجوز فيها اسقاط الخافض والنصب وليس هذا منها وقوله ولا يجوز ان يكون
حالا يعني انه لو تاخر بعد ان امنا لفظة منا لجاز ان يكون حالا من المصدر المؤول من ان
وصلتها ويصير التقدير هل تكرهون الا الايمان في حال كونه منا لكنه امتنع مع تقدمه على ان امنا
للوجهين المذكورين احدهما تقدمه على الا ومعنى بذلك ان الحال لا يتقدم على الا قال
شهاب الدين ولا ادري ما يمنع من ذلك لانه اذا جعل منا حالا من ان وما في حيزها كان عامل الحال
مقدرا ويكون صاحب الحال محصورا واذا كان كذلك صاحب الحال محصورا وجب تقديم الحال
عليه فيقال ما جاء راكبا الا زيد وما ضربت مكتوفا الا عمرا فراكبا ومكتوفا حالان مقدمان وجوبا
لحصر صاحبيهما فهذا مثله وقوله والثاني تقدم الصلة على الموصول لم تتقدم صلة على موصول بيانه ان
الموصول هو ان والصلة امنا ومنا ليس متعلقا بالصلة بل هو معمول لمقدر وذلك المقدر في الحقيقة منصوب
تنقمون فلا ادري ما توهمه حتى قال ما قال على انه لا يجوز ان يكون حالا لكن لا لما ذكر بل لانه يؤدي
الى انه يصير التقدير هل تنقمون الا ايماننا منا فمن نفس قوله ايماننا فهم انه منا فلا فايدة فيه حينيذ
فان قيل يكون حالا موكدة قيل خلاف الاصل وليس هذا من مظانها وايضا فان هذا من شبيه تهيئة
العامل للعمل وقطعه عنه فان تنقمون يطلب هذا الجار طلبا ظاهرا وقرا الجمهور وما انزل الينا وما انزل
بالبنا للمفعول فيهما وقرا ابن نهيك انزل وانزل بالبنا للفاعل وكلاهما واضح
المعنى قوله قل لا هذا الكتاب لم اخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب
هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبيا الذين كانوا قبل
محمد صلى الله عليه وسلم يعني ان هذا ليس مما ينقم اما الايمان بالله فهو راس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد
وجميع الانبيا فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبيا عليهم السلام في اداء الرسالة
والنبوة هو المعجز ثم راينا ان المعجز حصل على يدي محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بكونه رسولا فاما
الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك تناقض ومذهب باطل وان اكثركم فاسقون
قرا الجمهور ان مفتوحة الهمزة وقرا نعيم ابن ميسرة بكسرها فاما قراءة الجمهور فيحتمل ان فيها ان تكون في
محل رفع او نصب او جر فالرفع من وجه واحد وهو ان يكون مبتدا والخبر محذوف قال
الزمخشري والخبر محذوف اي وفسقكم ثابت معلوم عندكم لانكم علمتم انا على الحق وانكم على الباطل
الا ان حب الرياسة وجمع الاموال لا يدعكم فتنصفوا فقدر الخبر متاخرا قال
ابو حيان ولا ينبغي ان يقدر الخبر الا مقدما لانه لا يبتدا بان على الاصح الا بعد اما انتهى ويمكن ان
يقال يغتفر في الاسود التقدير به ما لا يغتفر في اللفظية لا سيما ان هذا جار مجرى تفسير المعنى والمراد

اظهار ذلك الخبر كيف ينطق به او يقال انه يرى جواز الابتدا بان مطلقا فحصل في تقدير الخبر وجهان
بالنسبة الى التقديم والتاخير واما النصب فمن ستة اوجه احدها ان يعطف على ان امنا
واستشكل هذا التخريج من حيث انه يصير التقدير هل تكرهون الا ايماننا وفسق اكثركم وهم لا يعترفون
بان اكثرهم فاسقون حتى يكرهونه واجاب الزمخشري وغيره عن ذلك بان المعنى وما
تنقمون منا الا الجمع بين ايماننا وبين تمردكم وخروجكم عن الايمان كانه قيل وما تكرهون منا الا مخالفتكم
حيث دخلنا في دين الاسلام وانتم خارجون منه ونقل الواحدي عن بعضهم ان ذلك من باب المقابلة
والازدواج يعني انه لما نقم اليهود عليهم الايمان بجميع الرسل وهو مما لا ينقم ذكر في مقابلته فسقهم وهو مما
ينقم ومثل ذلك حسن في الازدواج تقول القايل هل تنقم مني الا اني عفوت عنك وانك فاجر فيحسن ذلك
لاتمام المعنى بالمقابلة وقال ابو البقا والمعنى على هذا انكم كرهتم ايماننا وامتناعكم اي كرهتم مخالفتنا اياكم
وهذا كقولك للرجل ما كرهت مني الا اني محبب للناس وانك مبغض وان كان لا يعترف بانه مبغض وقال
ابن عطية وان اكثركم فاسقون هو عند اكثر المتاولين معطوف على قوله ان امنا فيدخل كونهم فاسقين فيما
نقموه وهذا لا يتجه معناه ثم قال بعد كلام وانما يتجه على ان يكون معنى المحاورة هل تنقمون
منا الا مجموع هذه الحال من انا مومنون وانتم فاسقون ويكون وان اكثركم فاسقون مما قرره المخاطب
لهم وهذا كما تقول لمن يخاصمه هل تنقم علي الا ان صدقت انا وكذبت انت وهو لا يقر بانه كاذب ولا ينقم ذلك
لكن معنى كلامك هل تنقم الا مجموع هذه الحال وهذا هو مجموع ما اجاب به الزمخشري والواحدي
الوجه الثاني من اوجه النصب ان يكون معطوفا على ان امنا ايضا ولكن في الكلام مضاف
لصحة المعنى تقديره واعتقاد ان اكثركم فاسقون وهو معنى واضح فان الكفار ينقمون اعتقاد المومنين
انهم فاسقون الثالث انه منصوب بفعل مقدر تقديره هل تنقمون منا الا ايماننا ولا تنقمون
فسق اكثركم الرابع انه منصوب على المعية وتكون الواو بمعنى مع تقديره وما تنقمون منا الا الايمان
مع ان اكثركم فاسقون ذكر جميع هذه الاوجه ابو القسم الزمخشري الخامس انه منصوب
عطفا على ان امنا وان امنا مفعول من اجله فهو منصوب فعطف هذا عليه والاصل هل تنقمون الا لاجل
ايماننا ولاجل ان اكثركم فاسقون فلما حذف حرف الجر من ان امنا بقي منصوبا على احد الوجهين المشهورين
الا انه يقال هنا النصب ممتنع من حيث انه فقد شرط من المفعول له وهو اتحاد الفاعل والفاعل هنا
مختلف فان فاعل الانتقام غير فاعل الايمان فينبغي ان يقدر هنا محل ان امنا جرا ليس الا بعد حذف
حرف الجر ولا يجري فيه الخلاف المشهور بين الخليل وسيبويه في محل ان اذا حذف منها حرف
الجر لعدم اتحاد الفاعل واجيب عن ذلك بانا وان اشترطنا اتحاد الفاعل فانا نجوز اعتقاد النصب
في ان وان اذا وقعا مفعولا من اجله بعد حذف حرف الجر لا لكونهما مفعولا من اجله بل من حيث
اختصاصهما من حيث هما بجواز حذف حرف الجر لطولهما بالصلة وفي هذه المسالة بخصوصها خلاف
مذكور في بابه ويدل على ذلك ما نقله الواحدي عن صاحب النظم فان صاحب النظم ذكر عن الزجاج
معنى وهو هل تكرهون الا ايماننا وفسقكم اي انما كرهتم ايماننا وانتم تعلمون انا على حق لانكم فسقتم
بان اقمتم على دينكم وهذا معنى قول الحسن لفسقكم نقمتم علينا قال صاحب

النظم فعلى هذا يجب ان يكون موضع ان في قوله وان اكثركم فاسقون باضمار اللام على تاويل ولان اكثركم
والواو زايده فقد صرح صاحب النظم بما ذكرناه الوجه السادس انه في محل نصب
على انه مفعول من اجله لتنقمون والواو زايده كما تقدم تقريره وهذا الوجه يحتاج الى تقرير يسر
لتفهم معناه قال ابو حيان بعد نقله الاوجه المتقدمه عن الزمخشري ويظهر وجه اخر
ولعله يكون الارجح وذلك ان نقم اصله ان يتعدى بعلى تقول نقمت عليه ثم يبنى منه افتعل فتعدي اذ ذاك
بمن ويضمن معنى الاصابه بالمكروه قال تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ومناسبه التضمين فيها ان
من عاب على شخص فعله فهو كاره له ومصيبه عليه بالمكروه فجات هنا فعل بمعنى افتعل كقدر واقتدر
ولذلك عديت بمن دون على التي اصلها ان يتعدى بها فصار المعنى وما تنالون منا وما تصيبوننا
بما نكره الا ان امنا اي الا لان امنا فيكون ان امنا مفعولا من اجله ويكون وان اكثركم فاسقون
معلوما على هذه العلة وهذا والله اعلم سبب تعديته بمن دون على انتهى ما قاله ولم يصرح بكونه
حينيذ في محل نصب او جر الا ان ظاهر حاله انه يعتقد كونه في محل جر فانه انما ذكر ذلك
في اوجه الجر واما الجر فمن ثلثه اوجه احدها انه عطف على المومن به قال
الزمخشري اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله وبما انزل وبان اكثركم فاسقون وهذا معنى واضح
قال ابن عطيه وهذا مستقيم المعنى لان ايمان المومنين بان اهل الكتاب المستمرين
على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم فسقه هو مما ينقمونه الثاني انه مجرور عطفا على علة محذوفة تقديرها
ما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم وفسقكم واتباعكم شهواتكم ويدل عليه تفسير الحسن
البصري بفسقكم نقمتم علينا ويروى لفسقهم نقموا علينا الايمان الثالث انه في محل جر
بعد حذف الحرف وقد تقدم ما في ذلك في الوجه الخامس فقد يحصل في قوله تعالى وان اكثركم فاسقون
احد عشر وجها وجهان في حالة الدفع بالنسبة الى تقدير الخبر هل يقدر مقدما وجوبا او جوازا
وقد تقدم ما فيه وسته اوجه في النصب وثلثه في الجر واما قراه ابن ميسره فوجهها انها
على الاستيناف اخبر ان اكثرهم فاسقون ويجوز ان تكون منصوبه المحل لعطفها على معمول
القول امر نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم هل تنقمون الى اخره وان يقول لهم ان اكثركم فاسقون
وهي قراه واضحه في تفسير المغنى على وجوه الاعراب المتقدمه قال
ابن الخطيب فان قيل كيف نقم اليهود على المسلمين وكون اكثر اليهود فاسقين فالجواب
انه كالتعريض بانهم لم يتبعوهم على صنعهم اي الا ان امنا وما فسقنا مثلكم او هو كقولهم ما نقم مني الا اني
عفيف وانت فاجر على وجه المقابله او لان احد الخصمين اذا كان متصفا بصفات حميده وخصمه
بضد ذلك كان ذكر صفات الخير الحميده مع صفات خصمه الذميمه اشد تاثيرا ونكايه من ان لا يذكر
الذميمه فيكون الواو بمعنى مع او هو على حذف مضاف اي واعتقاد ان اكثركم فاسقون او المعنى
وبان اكثركم فاسقون نقمتم الايمان علينا او هو تعليل معطوف على محذوف اي نقمتم لقلة انصافكم ولان
اكثركم فاسقون فان قيل اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق فالجواب
من وجهين الاول معنى ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه

واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانهم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر
المبتدع قد يكون عدلا في دينه وفاسقا في دينه ومعلوم انكلهم ما كانوا كذلك فلهذا اخص اكثرهم بهذا
الحكم الثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك قل هل انبئكم
قرا الجمهور انبيكم بتشديد البا من نبا وقرا ابراهيم النخعي ويحيى ابن وثاب
انبيكم بتخفيفها من انبا وهما لغتان فصيحتان والمخاطب في انبيكم فيه قولان احدهما وهو
الذي لا يعرف اكثر اهل التفسير غيره ان المراد به اهل الكتاب الذين تقدم ذكرهم والثاني
انه للمومنين قال ابن عطيه ومشى المفسرون في هذه الايه على ان الذين امر ان يقول
لهم هل انبيكم هم اليهود والكفار المتخذون ديننا هزوا ولعبا قال
ذلك الطبري ولم يسند في ذلك الى متقدم شيا والايه تحتمل ان يكون القول للمومنين انتهى
فعلى كونه ضمير المومنين واضح ويكون افعل التفضيل اعنى بشر على بابها اذ يصير التقدير قل هل
انبيكم يا مومنون بشر من حال هولاء الفاسقين اولئك اسلافهم الذين لعنهم الله ويكون
الاشارة بذلك الى حالهم كذا قدره ابن عطيه وانما قدره مضافا وهو حال ليصح المعنى فان ذلك
اشارة للواحد ولو جاء من غير حذف مضاف لقيل بشر من ذلك او دين من لعنه الله انتهى ويجوز
ان لا يقدر مضاف محذوف لا قبل ولا بعد وذلك على لغة من يشير للمفرد والمثنى والمجموع تذكيرا
وتانيثا باشارة الواحد المذكر ويكون ذلك اشارة الى الاشخاص المتقدمين الذين هم اهل
الكتاب كانه قيل بشر من اولئك يعني ان سلفهم شر من الخلف وعلى هذا يجي قوله من لعنه
مفسرا لنفس ذلك وان كان ضميرا اهل الكتاب وهو قول عامة المفسرين فيشكل ويحتاج الى جواب
ووجه الاشكال انه يصير التقدير هل انبيكم يا اهل الكتاب بشر من ذلك وذلك يراد به المتقدم
وهو الايمان وقد علم انه لا شر في دين الاسلام البته وقد اجاب الناس عنه
فقال الزمخشري عبارة قربها الاشكال المتقدم واجاب عنه بعد ان قال فان قلت
المثوبه مختصه بالاحسان فكيف وقعت في الاساه قلت وضعت موضع عقوبه فهو كقوله

تحيه بينهم ضرب وجيع

ومنه فبشرهم بعذاب اليم وتلك العبارة التي ذكرها هي ان قال فان قلت المعاقب من الفريقين
هم اليهود فلم شورك بينهم في العقوبه قلت كان اليهود لعنوا انزعمون ان المسلمين ضالون مستوجبون
للعقوبه فقيل لهم من لعنه الله شر عقوبه في الحقيقه واليقين لا هل الاسلام في زعمكم ودعواكم
وفي عبارته بعض غلاقه وهي قوله فلم شورك بينهم اي بين اليهود وبين المومنين وقوله من الفريقين
يعني بهما اهل الكتاب المخاطبين بانبيكم ومن لعنه الله وغضب عليه وقوله في العقوبة اي التي
وقعت المثوبه موقعها فسرها بالاصل وفسر غيره المثوبه هنا بالرجوع الى الله تعالى يوم القيمه
ويترتب على التفسيرين فايده تظهر قريبا قال القرطبي المعنى بشر من نقمكم علينا وقيل
من شر ما تريدون لنا من المكروه وهذا جواب لقولهم ما نعرف دينا اشر من دينكم
ومثوبه نصب على التمييز ومميزها شر وقد تقدم الكلام على اشتقاقها ووزنها في البقره

عبدالله فيه وجهان احدهما انه متعلق بنفس مثوبه ان قلنا انها بمعنى الرجوع لانك
تقول رجعت عنه والعندية هنا مجازية والثاني انه متعلق بمحذوف لانه صفة لمثوبة وهو في محل
نصب ان قلنا انها اسم محض وليست بمعنى الرجوع بل بمعنى عقوبة وقرا الجمهور مثوبة بضم الثاء وسكون
الواو وقرا الاعرج وابن بريدة ونبيح بن عمران مثوبة بسكون الثاء وفتح الواو وجعلها ابن جني في
الشذوذ كقوله فاكهة مقودة للاذى بسكون القاف وفتح الواو يعني انه كان من حقها ان تنقل حركة
الواو الى الساكن قبلها وتقلب الواو الفا فيقال مثابة ومقادة كما يقال مقام والاصل مقوم
من لعنه الله في محل من اربعة اوجه احدها انه في محل رفع على خبر مبتدا مضمر تقديره
هو من لعنه الله فانه لما قال هل انبيكم بشر من ذلك فكان قايلا يقول قال
من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبيكم بشر من ذلكم النار اي هو النار ن
وقدر مكي قبله مضافا محذوفا قال تقديره لعن من لعنه الله ثم قال
وقيل من في موضع خفض على البدل من بشر بدل الشي من الشي وهو وكان ينبغي له ان يقدر في هذا
الوجه مضافا محذوفا كما قدر في حالة الرفع لانه ان جعل شرا مرادا به معنى لزمه التقدير في
الموضعين وان جعله مرادا به الاشخاص لزمه ان لا يقدر في الموضعين الثاني انه في محل جر
كما تقدم بيانه عن مكي والمعنى انبيكم عن من لعنه الله الثالث انه في محل نصب على البدل
من محل بشر الرابع انه في محل نصب على انه منصوب بفعل مقدر يدل عليه انبيكم تقديره اعرفكم من
لعنه الله ذكره ابو البقا ومن يحتمل ان تكون موصولة وهو الظاهر ونكرة موصوفة فعلى الاول
لا محل للجملة التي بعدها وعلى الثاني لها محل بحسب ما يحكم على من باحد الاوجه السابقة وقد حمل على
لفظها اولا في قوله لعنه الله وعليه ثم على معناها في قوله منهم القردة ثم على لفظها في قوله وعبد الطاغوت
ثم على لفظها في قوله اوليك فجمع في الحمل عليها اربع مرات وجعل هنا بمعنى صير فيكون منهم في محل نصب
مفعولا ثانيا قدم على الاول فيتعلق بمحذوف اي صير القردة والخنازير كاينين منهم وجعلها الفارسي
في كتاب الحجة له بمعنى خلق قال ابن عطيه وهذه منه رحمه الله تعالى نزعة اعتزالية
لان قوله وعبد الطاغوت تقديره ومن عبد الطاغوت والمعتزلة لا ترى ان الله تعالى يصير احدا عابدا
الطاغوت انتهى والذي يفر منه في التصيير هو بعينه موجود في الخلق وجعل ابو حيان قوله
تعالى من لعنه الله الى اخره من وضع الظاهر موضع المضمر تنبيها على الوصف الذي به حصل
كونهم شرا مثوبة كانه قيل قل هل انبيكم بشر من ذلك عند الله مثوبة انتم اي هم انتم ويدل
على هذا المعنى قوله بعد واذا جاوكم قالوا امنا فيكون الضمير واحدا وجعل هذا هو الذي تقتضيه
فصاحة الكلام وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود من غضب الله عليهم وجعلهم قردة وهي
واضحة المراد بمن لعنه الله وغضب عليه يعني اليهود وجعل منهم القردة وهم اصحاب
السبت والخنازير وهم كفار مايدة عيسى وروي على بن ابي طلحة عن ابن عباس ان الممسوخين من اصحاب
السبت فشبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير وعبد الطاغوت في هذه ن
الاية اربع وعشرون قراءة ثنتان في السبع وهما وعبد الطاغوت على ان عبد فعل ماض مبني للفاعل

وفيه ضمير يعود على من كما تقدم وهي قراءة جمهور السبعة اي جعل منهم من عبد الطاغوت
اي اطاع الشيطان فيما سول له ويؤيدها قراءة ابن مسعود ومن عبدوا الطاغوت والثانية
وعبُد الطاغوت بضم الباء وفتح الدال وخفض الطاغوت وهي قراءة حمزة رحمه الله والاعمش ويحيى
ابن وثاب وتوجيهها كما قال الفارسي هو ان عبد واحد يراد به الكثرة كقوله
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وليس بجمع عبد لانه ليس في ابنية الجمع مثله قال
وقد جاء على فعل لانه بنا يراد به الكثرة والمبالغة في نحو يقظ وندس كانه قد ذهب به في عبادة
الطاغوت كل مذهب وبهذا المعنى اجاب الزمخشري ايضا قال
رحمه الله معناه الغلو في العبودية كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة ن
وانشد لطرفه

ابني لبينى ان امكم امة وان اباكم عبد

وقد سبقهما الى هذا التوجيه ابو اسحاق وابو بكر بن الانباري قال ابو بكر وضمت
الباء للمبالغة كقولهم للفطن فطن وللحذر حذر يضمون العين للمبالغة قال
اوس ابن حجر

ابني لبينى ان امكم امة وان اباكم عبد

اراد عبدا بضم الباء ونسب البيت لابن حجر وقد تقدم انه لطرفه وممن نسبه لطرفه ابو شامه ن
وقال ابو اسحق ووجه قراءة حمزة ان الاسم بني على فعل كما تقول رجل حذر وتاويله
انه مبالغ في الحذر فتاويل عبد انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وكان هذا اللفظ لفظ واحد
يدل على الجمع كما تقول للقوم عبد العصا تريد عبيد العصا فاخذ ابو علي هذا وبسطه ثم قال
وجاز هذا البناء في عبد لانه في الاصل صفة وان كان قد استعمل استعمال الاسماء لا يزيله ذلك
عن حكم الوصف كالابطح والابرق استعملا استعمال الاسماء حتى جمعا جمعها في قوله ابارق واباطح
كما جاء في جمع الاجدل ثم لم يزل ذلك عنهما حكم الصفة يدلك على ذلك منعهم له الصرف كاحمر واذا لم
يخرج العبد عن الصفة لم يمتنع ان يبنى بنا الصفات على فعل نحو يقظ وقال
البغوي هما لغتان عبد بجزم الباء وعبد بضمها مثل سبع وسبع وطعن بعض الناس على هذه القراءة
ونسب قاريها الى الوهم كالفرا والزجاج وابي عبيد ونصير الرازي النحوي صاحب
الكسايي قال الفرا انما يجوز ذلك في ضرورة الشعر يعني ضم باء عبد فاما في القراءة فلا وقال
ايضا ان يكن لغة مثل حذر وعجل جاز ذلك وهو وجه والا فلا يجوز في القراءة وقال
الزجاج هذه القراءة ليست بالوجه لان عبدا على فعل وهذا ليس من امثلة الجمع وقال
ابو عبيد انما معنى العبد عندهم الاعبد يريدون خدم الطاغوت ولم نجد هذا يصح عن احد من فصحاء
العرب ان العبد يقال فيه عبد وانما هو عبد واعبد وقال نصير الرازي هذا وهم ممن قراءة
به فليتق الله من قرا به وليسال حتى يوقف على انه غير جايز قال شهاب الدين قد سالوا عن
ذلك العلما ووجدوه صحيحا في المعنى رحمه الله تعالى واذا تواتر الشي قرانا فلا التفات

الى منكره لانه خفي عنه ما وضح لغيره وقد ذكر والنحو توجيه هذه القراءة وجوهًا منها ما تقدم من انه ضمنوا
البا للمبالغة كقولهم حذر وفطن ومنها ما نقله البغوي وغيره ان العبد والعبُد لغتان كقولهم سبْع وسبُع
ومنها ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عُبُد كثمار وثمر فاستثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت
الاولى فتحة ومنها يحتمل انه اراد واعبد الطاغوت مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت
حركتها الى العين ومنها يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت ثم حذف الها وضم البا لئلا يشتبه ق
الفعل واما القراآت الشاذة فقرا ابي وعبدوا بواو الجمع مراعاة للمعنى من وهي واضحه
وقرا الحسن البصري في رواية عباد وعبد الطاغوت بفتح العين والدال
وسكون البا ونصب التا من الطاغوت وخرجها ابن عطيه على وجهين احدهما انه اراد وعبدا
الطاغوت فحذف التنوين من عبدًا لالتقا الساكنين كقوله

ولا ذاكر الله الا قليلا

والثاني انه اراد وعَبَد بفتح البا على انه فعل ماض كقراءة الجماعة
الا انه سكن العين على نحو ما سكنها في قول الاخر

فما كل مغبون وان سلف صفقه

بسكون اللام ومثله قراءة ابن السماك ولعنوا بما قالوا بسكون العين قال
شهاب الدين ليس ذلك مثل لعنوا لان تخفيف الكسر مقيس بخلاف الفتح ومثل سلف قول الاخر

انما شعري قيد قد خلط بجلجلان

من حيث انه خفف الفتحة وقال ابو حيان بعد ان حكى التخريج الاول
عن ابن عطيه وهذا التخريج لا يصح لان عبدًا لا يمكن ان ينصب الطاغوت اذ ليس بمصدر ولا اسم فاعل
والتخريج الصحيح ان يكون تخفيفا من عبد كسلف في سلف قال شهاب الدين لو ذكر
التخريجين عن ابن عطيه ثم استشكل الاول لكان انصافا لئلا يتوهم ان التخريج الثاني له ويمكن
ان يقال ان عبدًا المانع لفظه من معنى التذلل والخضوع دل على ناصب للطاغوت
حذف فكانه قيل من يعبد هذا العبد فقيل يعبدُ الطاغوت واذا تقرر ان عبدًا حذف
تنوينه فهو منصوب عطفا على القردة اي وجعل منهم عبدًا للطاغوت وقرا الحسن ايضا في
رواية اخرى كهذه القراءة الا انه جر الطاغوت وهي واضحة فانه مفرد يراد به الجنس اضيف
الى ما بعده وقرا الاعمش والنخعي وابو جعفر وعبد الطاغوت مبنيا للمفعول
الطاغوت رفعا وقرا عبد الله كذلك الا انه زاد في الفعل تا التانيث فقرا وعبدت
الطاغوت والطاغوت يذكر ويونث قال والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وقد تقدم
في البقرة قال ابن عطيه وضعف الطبري هذه القراءة وهي متجهه يعني قراءة البنا للمفعول
ولم يبين وجه الضعف ولا توجيه القراءة ووجه الضعف انه لخلو الجملة المعطوفة على الصلة من رابط
يربطها بالموصول اذ ليس في عُبِدَ الطاغوت ضمير يعود على من لعنه الله لو قلت اكرمت

الذين اهنتهم وضُرِبَ زيد على ان يكون وضرب عطفا على اكرمت لم يجز فكذلك هذا واما توجيهها ك
فهو كما قال الزمخشري ان العايد محذوف تقديره وعبد الطاغوت
فيهم او بينهم وقرا ابن مسعود في رواية عبد الغفار عن علقمة عنه وعَبُدَ الطاغوت بفتح العين
وضم البا ورفع الدال ورفع الطاغوت وفيها تخريجان احدهما ما ذكره ابن عطيه وهو ان يصير
له ان عبد كالخلق والامر المعتاد المعروف فهو في معنى فقه وشُرف وظرف قال
شهاب الدين يريد بكونه في معناه اي صار له الفقه والظرف خلقا معتادا معروفا والافعال ك
مغايرة لمعاني هذه الافعال والثاني ما ذكره الزمخشري وهو ان صار معبودا من دون
الله كامر اي صار اميرا وهو قريب من الاول وان كان بينهما فرق لطيف وقراءة
ابن عباس في رواية عكرمة عنه ومجاهد ويحيى بن وثاب وعبد الطاغوت بضم العين والباء
وفتح الدال وجر الطاغوت وفيها اقوال احدها وهو قول الاخفش ان عُبُدًا جمع عبيد
وعبيد جمع عبد فهو جمع الجمع وانشد

انسب العبد الى ابايه اسود الجلدة من قوم عُبُد

وتابعه الزمخشري على ذلك يعني ان عبيدًا جمعا بمنزلة رغيف مفردا فيجمع جمعه كما يقال
رغيف ورغف الثاني وهو قول ثعلب انه جمع عابد كشارف وشُرُف وانشد

الا يا حمز للشرف النواء وهن معقلات بالفناء

والثالث انه جمع عبد كسقف وسقف ورهن ورهن والرابع انه جمع عبادٍ وعباد
جمع عبد فيكون ايضا جمع الجمع مثل ثمار هو جمع ثمرة ثم يجمع على ثمر وهذا لان عبادا وثمارا جميعا
بمنزلة كتاب مفردا وكتاب يجمع على كتب فكذلك ما وازنه وقرا الاعمش وعبد بضم العين وتشديد
البا مفتوحه وفتح الدال الطاغوت بالجر وهو جمع عابد كضرب في جمع ضارب وخلص في جمع خالص
وقرا ابن مسعود ايضا في روايه علقمة وعبد الطاغوت بضم العين وفتح البا والدال
والطاغوت جرا وتوجيهها انه بنا المبالغة مبالغة كحطم ولبد وهو اسم جنس مفرد يراد به الجمع
والقول فيه كالقول في قراءة حمزة كما تقدم وقرا ابن مسعود في رواية علقمة ايضا وعبَّد الطاغوت
بضم العين وتشديد البا مفتوحه وفتح الدال ونصب الطاغوت وخرجها ابن عطيه على انها
جمع عابد كضرب في جمع ضارب وحذف التنوين من عبد لالتقا الساكنين كقوله

ولا ذاكر الله الا قليلا

قال وقد تقدم نظيره يعني قراءة وعبد الطاغوت بفتح العين
والدال وسكون الباء ونصب التاء وكان ذكر لها تخريجين احدهما هذا والاخر لا يمكن هنا
وهو تسكين عين الماضي وقرا ابو بريدة الاسلمي فيما نقله عنه ابن جرير وعابد الشيطان بنصب
عابد وجر الشيطان بدل الطاغوت وهو تفسير لا قراءة وقرا ابو واقد الاعرابي وعباد
بضم العين وتشديد البا بعدها الف ونصب الدال الطاغوت بالجر وهو جمع عابد كضراب
في ضارب وقرا بعض البصريين وعباد الطاغوت بكسر العين وبعد البا المخففة الف ونصب

الدال وجر الطاغوت وفيها قولان احدها انه جمع عابد كقايم وقيام وصايم وصيام والثاني انها جمع عبد وانشد سيبويه

اتوعدني بقومك يا ابن حجل اشابات يخالون العبادا

قال ابن عطيه وقد يجوز ان يكون جمع عبد وقل ما يأتي عباد مضافا الى غير الله تعالى وانشد سيبويه اتوعدني البيت قال ابو الفتح يريد عباد ادم صلى الله عليه وسلم ولو اراد عباد الله فليس ذلك لشي يسب به احد فالخلق كلهم عباد الله قال ابن عطيه وهذا التعليق بادم شاذ بعيد والاعتراض باق وليس هذا ما يخيل الشاعر قصده وانما اراد العبيد فساقته القافيه الى العباد اذ قد يقال لمن يملكه ملكا ما وقد ذكر ان عرب الحيره سموا عبادا لدخولهم في طاعة كسرى فدانتهم مملكته قال شهاب الدين قد اشتهر في السنة الناس ان عبدا المضاف الى الله تعالى يجمع على عباد والى غيره على عبيد وهذا هو الغالب وعليه بني ابو محمد وقرا عون العقيلي في رواية العباس ابن الفضل عنه وعابد الطاغوت بضم الدال وجر الطاغوت كضارب زيد قال ابو عمرو وتقديره وهم عابد الطاغوت قال ابن عطيه فهو اسم جنس يعني انه اراد بعابد جماعه وهذه القراه يجوز ان يكون اصلها وعابدوا الطاغوت جمع عابد جمع سلامة فلما التقت الواو ولام التعريف حذفت لالتقا الساكنين فصار اللفظ الى بدال مضمومه ويويد هذا ان ابا عمرو قدر المبتدا جمعا فقال تقديره هم عابدوا الله الا ان ينقلوا عن العقيلي انه نص على قراته انها بالافراد وسموه يقف على عابد او راو مصحفه بدال دون واو وحينيذ تكون قراته كقراة ابن عباس وعابدوا بالواو وعلى الجملة فقراتهما متحده لفظا وانما يظهر الفرق بينهما على ما قالوه في الوقف او الخط وقرا ابن عباس في رواية اخرى لعكرمة وعابدوا بالجمع وقد تقدم ذلك وقرا ابو بريدة وعابد بنصب الدال كضارب زيد وهو ايضا مفرد يراد به الجنس وقرا ابن عباس وابن ابي عبلة وعبد الطاغوت بفتح العين والباء والدال وجر الطاغوت وخرجها ان الاصل وعبده الطاغوت وفاعل جمع على فعله نحو كفاجر وفجره وكافر وكفره فحذفت تا التانيث للاضافه كقوله

قام ولاها فسقوه صرخدا

اي ولاتها وكقوله

واخلفوك عدا الامر الذي وعدوا

اي عدة الامر ومنه واقام الصلاة اي اقامة الصلاة ويجوز ان يكون عبد اسم جنس لعابد كخادم وخدم وحينيذ فلا حذف تا تانيث لاضافة وقري وعبدة الطاغوت بثبوت التا وهي داله على حذف التاء للاضافه في القراة قبلها وقد تقدم توجيهها ان فاعلا جمع على فعله كبار وبرره وفاجر وفجره وقرا عبيد ابن عمير واعبد الطاغوت جمع عبد كفلس وافلس وكلب واكلب وقرا ابن عباس وعبيد الطاغوت جمع عبد ايضا وهو نحو كلب وكليب قال

نعبو

نعبو بالاربطي لها وارادها رجال فبذت نبلهم وكليب

وقري ايضا وعابدي الطاغوت وقرا عبد الله بن مسعود ومن عبدوا فهذه اربع وعشرون قراه وكان ينبغي ان لا يعد فيها وعابد الشيطان لانها تفسير لا قراة وقال ابن عطيه وقد قال بعض الرواه في هذه الايه انها يجوز لا قراه يعني لما كثرت الروايات في هذه الايه ظن بعضهم انه قيل على سبيل الجواز لا انها تجويز لا قراة يعني لما كثرت الروايات منقولة عن احد وهذا لا ينبغي ان يقال ولا يعتقد فان اهلها انما رووها قراه تلوها على من اخذوا عنه وهذا بخلاف وعابد الشيطان فانه مخالف للسواد الكريم وطريق ضبط القراة في هذا الحرف بعد ما عرف القرآن يقال سبع قرات مع كون عبد فعلا ماضيا وهي وعبد وعبدوا ومن عبدوا وعُبِدَ وعبدت وعَبُدَ وعَبَدَ في قولنا ان الباء سكنت تخفيفا كسلف في سلف وتسع قرات مع كونه جمع تكسير وهي وعبد وعبد مع جر الطاغوت وعبد مع نصب الطاغوت وعباد وعباد وعبد على حذف التا للاضافه وعبده واعبد وعبيد وست مع المفرد وعبد وعُبُدَ وعابدَ الطاغوت وعابدُ الطاغوت بضم الدال وعابدَ الشيطان وعبد الطاغوت واثنتان مع كونه جمع سلامة وعابدُوا بالواو وعابدي بالياء فعلى قراة الفعل يجوز في الجملة وجهان احدها ان تكون معطوفه على الصلة قبلها والتقدير من لعنه الله وعبد الطاغوت والثاني انه ليس داخلا في حيز الصلة وانما هو على تقدير من اي ومن عبد ويدل له قراة عبد الله باظهار من الا ان هذا كما قال الواحدي يودي الى حذف الموصول وابقا صلته وهو ممنوع عند البصريين جايز عند الكوفيين وسياتي بيان ذلك في قوله تعالى وقولوا امنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي وبالذي انزل وعلى قراة جمع التكسير فيكون منصوبا عطفا على القرده والخنازير اي جعل منهم القرده وعباد وعبيد وعلى قراة الافراد كذلك ايضا ويجوز النصب فيها ايضا من وجه اخر وهو العطف على من في من لعنه الله اذا قلنا بانه منصوب على ما تقدم تحريره قبل وهو مراد به الجنس وفي بعضها قري برفعه نحو وعابدُ الطاغوت وتقدم ان ابا عمرو يقدر له مبتدا اي هم عابد وتقدم ما في ذلك قال شهاب الدين وعندي انه يجوز ان يرتفع على انه معطوف على من في قوله تعالى من لعنه الله ويدل لذلك انهم اجازوا في قراة عبد الله وعابدوا بالواو هذين الوجهين فهذا مثله واما قراة جمع السلامة فمن قرا بالياء فهو منصوب عطفا على القرده ويجوز فيه وجهان اخران احدها انه منصوب عطفا على من في من لعنه الله اذا قلنا ان محلها نصب كما مر والثاني انه مجرور عطفا على من لعنه الله ايضا اذا قلنا بانها في محل جر بدلا من بشر كما تقدم ايضاحه ومن قرا بالواو فرفعه اما على اضمار مبتدا اي هم عابدوا الطاغوت قبل الطاغوت واما نسق على من في قوله من لعنه الله كما تقدم

البجل وقيل الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده واحتجوا بهذه الايه

علي ان الكفر بقضا الله قالوا لان تقدير الايه وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا
الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العباده اذ لو كانوا هم الجاعلون لكان الله ما جعلهم عبدة
الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم وذلك خلاف الايه قالت المعتزله معناه انه
تعالي حكم عليهم بذلك كقوله وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقد تقدم الكلام
فيه اوليك شر مبتدا وخبر ومكانا نصب علي التمييز بسبب الشر للمكان وهو لاهله
كناية عن نهايتهم في ذلك كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد وحاصله يرجع الي الاشارة الي
الشي بذكر لوازمه وتوابعه وشر هنا علي بابه من التفضيل والمفضل عليه فيه احتمالان
احدهما انهم المومنون فان قيل كيف يقال ذلك والمومنون لا شر عندهم البته
فالجواب من وجهين احدهما قال النحاس ان مكانهم في الاخرة شر
من مكان المومنين في الدنيا لما يلحقهم فيه من الشر يعني من الهموم الدنيويه والحاجة والاعسار
وسماع الاذي والهضم من جانبهم قال وهذا احسن ما قيل فيه والثاني انه علي
سبيل التنازل والتسليم للخصم علي زعمه الزاما له بالحجة كانه قيل شر من مكانهم في زعمكم فهو
قريب من المقابله في المعني والثاني من الاحتمالين ان المفضل عليه هم طايفة من الكفار
اي اوليك الملعونين الموصوفون المغضوب عليهم المجعول منهم القردة والخنازير العابدون الطاغوت
شر مكانا من غيرهم من الكفرة الذين لم يجمعوا بين هذه الخصال الذميمه واضل
عن سواء السبيل اي عن طريق الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الايه عير المسلمون
اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا روسهم قال الشاعر

فلعنة الله علي اليهود ان اليهود اخوة القرود

واذا جاوكم قالوا امنا الايه الضمير المرفوع لليهود المعاصرين
للنبي صلي الله عليه وسلم ويجوز ان يكون المراد بهم الذين قالوا امنا بالذي انزل علي الذين امنوا وجه النهار
لا بد من حذف مضاف اي واذا جاوكم ذريتهم او نسلهم لان اوليك المجعول
منهم القردة والخنازير لم يجيوا ويجوز ان لا يقدر مضاف محذوف وذلك علي ان يكون قوله
من لعنه الله الي اخره عبارة عن المخاطبين في قوله يا اهل الكتاب وانه مما وضع فيه الظاهر
موضع المضمر فكانه قيل انتم كذا قاله ابو حيان وفيه نظر فانه لا بد من تقدير مضاف في قوله
تعالي وجعل منهم القردة تقديره وجعل من ابايكم او اسلافكم او من جنسكم لان المعاصرين
ليسوا مجعولا منهم باعيانهم فسوا جعله مما ذكر ام لا فلا بد من حذف مضاف
وقد دخلوا بالكفر هذه جمله حاليه وفي العامل فيها وجهان احدهما وبه بدا ابو البقا انه
قالوا اي قالوا كذا في حال دخولهم كفره وخروجهم كفره وفيه نظر اذ المعني يا باه والثاني
انه امنا وهذا واضح اي قالوا امنا في هذه الحال وقد في قد دخلوا وقد خرجوا لتقريب
الماضي من الحال وقال الزمخشري ولمعني اخر وهو ان امارات النفاق
كانت لايحة عليهم فكان الرسول صلي الله عليه وسلم متوقعا لاظهار الله تعالي ما كتموه فدخل حرف

التوقع

التوقع وهو متعلق بقوله قالوا امنا اي قالوا ذلك وهذه حالهم يعني قوله وهو متعلق اي والحال
وقوة كلامه تعطي ان صاحب الحال وعاملها الجمله المحكيه بالقول وبالكفر متعلق بمحذوف
لانه حال من فاعل دخلوا في حال من حال اي دخلوا ملتبسين بالكفر اي ومعهم الكفر كقولهم
خرج زيد بثيابه وقراءة من قرا تنبت بالدهن اي وفيها الدهن ومنه
ما انشد الاصمعي

ومستنه كاستنان الخروف قد قطع الحبل بالمرود

اي ومرود فيه وكذلك به ايضا حال من فاعل خرجوا فالباء في قوله دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا
به تفيد ان الكفر معهم حالة الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير البته كما تقول
دخل زيد بثوبه وخرج به اي هي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول
وقوله وهم مبتدا وقد خرجوا خبره والجمله حال ايضا عطفا علي الحال قبلها وانما جاءت
الاولي فعليه والثانيه اسميه تنبيها علي فرط تهالكهم في الكفر وذلك انهم كان ينبغي لهم اذا دخلوا
علي الرسول صلي الله عليه وسلم ان يومنوا لما يرون من حسن سمته وهيبته وما يظهر علي يديه
الشريفة من الخوارق والمعجزات ولذلك قال بعض الكفره
رايت وجه من ليس بكذاب فلما سمع منهم ذلك اكد كفرهم الثاني بان ابرز الجملة اسميه صدرها
اسم واخرها فعل ليكون الاسناد فيها مرتين وقال ابن عطيه وقوله
وهم تخليص من احتمال العبارة ان يدخل قوم بالكفر ثم يومنوا ويخرج قوم وهم كفرة فكان
ينطبق علي الجميع وهم قد دخلوا بالكفر وقد خرجوا به فازال الله الاحتمال
بقوله وهم قد خرجوا به اي هم باعيانهم وهذا المعني سبقه اليه الواحدي فبسطه ابن عطيه
قال الواحدي وهم قد خرجوا به اكد الكلام بالضمير تعيينا لهم اياهم بالكفر وتمييزا
لهم عن غيرهم وقال بعضهم معني هم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من الرسول
ما يوجب كفرهم من سوء معاملة لهم بل كان يلطف بهم ويعاملهم احسن معامله فالمعني انهم هم
الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم لا انك انت الذي تسببت لبقائهم في الكفر وقال
ابو البقا ويجوز ان يكون التقدير وقد كانوا خرجوا به ولا معني لهذا التاويل والواو في قوله
تعالي وهم قد خرجوا تحتمل وجهين احدهما ان تكون عاطفة لجمله حال علي مثلها والثاني
ان تكون هي نفسها واو الحال وعلي هذا تكون الايه الكريمه حجة لمن يجيز تعدد الحال
لذي حال مفرد من غير عطف ولا بدل الا في افعل التفضيل نحو جاء زيد ضاحكا كاتبا وعلي
الاول لا يجوز ذلك الا بالعطف او البدل وهذا شبيه بالخلاف في تعدد الخبر
واذا جاوكم يعني هولاء المنافقين وقيل هم الذين امنوا بالذي
انزل علي الذين امنوا وجه النهار دخلوا علي النبي صلي الله عليه وسلم وقالوا امنا بك وصدقناك
فيما قلت وهم يسرون الكفر وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به اي دخلوا كافرين وخرجوا

كافرين والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر
بالمسلمين والكيد والبغض والعداوة لهم قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم
حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل
هذا على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والدواعي
وترى الاية يجوز ان تكون بصرية فتكون يسارعون حالا وان تكون العلمية او الظنية فينتصب
يسارعون مفعولا ثانيا ومنهم في محل نصب على انه صفة لكثيرا فيتعلق بمحذوف اي كائنا منهم او استقر
منهم وقرا ابو حيوة العدوان بالكسر واكلهم هذا مصدر مضاف لفاعله والسحت
مفعوله وقد تقدم ما فيه الضمير منهم لليهود والمسارعة في الشي الشروع فيه والمراد
بالاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم
وقيل الاثم ما كتموا من التوراة والعدوان ما زادوا فيها واكلهم السحت الرشا وقوله
كثيرا منهم لانهم كلهم ما كانوا يفعلون ذلك فان قيل المسارعة انما تستعمل في اكثر الامر
في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات
فكان اللايق بهذا الموضع لفظ العجلة فالجواب انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لانهم كانوا يقدمون
على هذه المنكرات كانهم محقون فيها وقد تقدم حكم ما مع بيس ونعم لولا ينهاهم الربانيون
والاحبار الاية لولا حرف تحضيض ومعناه التوبيخ اي هلا وقرا الجراح وابو واقد الربيون
مكان الربانيين قال الحسن الربانيون علما اهل الانجيل والاحبار علما اهل التوراة وقال
غيره كلهم في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علما اهل الكتاب
انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان ترك النهي عن المنكر بمنزلة
مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر
اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبيس ما كانوا يعملون
وقال في العلما التاركين للنهي عن المنكر لبيس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل فان
العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل ذنب العاملين ذنبا غير راسخ وذنب
التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه
العلم بالله تعالى وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم ولم تزل المعصية كان مثل
المريض الذي يعالج بادويته ولم يعد فيه شيا ومثل هذا المرض صعب شديد لا يكاد يزول
وكذلك العالم اذا قدم على المعصية دل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وروي عن
ابن عباس رضي الله عنهما قال هي اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران
اية عندي اخوف عندي منها وقرا ابن عباس بيسما بغير لام قسم وقولهم مصدر مضاف
لفاعله والاثم مفعوله والظاهر ان الضمير في كانوا عايد على الاحبار والرهبان ويجوز ان يعود على
المتقدمين وقالت اليهود يد الله مغلولة الاية في هذه الحكاية قولان

احدها

احدها انه خبر محض وزعم بعضهم انه على تقدير همزة استفهام تقديره ايد الله مغلولة
قالوا ذلك لما قتر عليهم معيشتهم ولا يحتاجون الى هذا التقدير قال
ابن الخطيب في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك
في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول
ذلك ولا نعتقده البتة والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا
الله اسم لموجود قديم على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة
مقيدة قاصرة والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة حفظ العالم وتدبيره واذا عرف
هذا فنقول فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا القول على سبيل
الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج
الى القرض لكان فقيرا عاجزا ومن كان فقيرا عاجزا يستقرض فانه مغلول اليدين
الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل
السخرية والاستهزا ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام
الثالث قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث
الله محمدا فكذبوه ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة
من العطا على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلا والشدة والمحنة يقول
مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى
موجب لذاته وانه تعالى لا يحدث الحوادث على غير الوجوه التي عليها يقع فعبروا عن عدم
الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد منه هو قول
اليهود ان الله تعالى لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير
معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب
فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن قال البغوي بعد ان حكى قول
المفسرين ثم بعده قول الحسن والاول اولى يعني قول المفسرين لقوله تعالى بعد ذلك ينفق
كيف يشا غلت ايديهم ولعنوا يحتمل الخبر المحض ويحتمل ان يراد به الدعا عليهم اي
امسكت ايديهم عن الخيرات والمعنى انه تعالى يعلمنا الدعا عليهم بهذا الدعا كما علمنا الدعا على
المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا فان قيل كان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم فالجواب
ان حرف العطف وان كان مضمرا للاية حرف لفايدة وهي انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام
المبتدا به ففيه زيادة قوة لان الابتدا بالشي يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتنا ونظيره
في حذف فا التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا وقيل هو من العذاب في النار يوم القيمة لقوله

اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل ولعنوا عذبوا بما قالوا فمن لعنهم انه مسخهم قردة وخنازير وضربت
عليهم الذلة والمسكنة في الدنيا والاخرة في النار   بل يداه مبسوطتان في مصحف
عبد الله بسطان يقال يد بسط على زنة ناقة سرح واجد ومشية سجح اي مبسوطه بالمعروف
وقرا عبد الله بسيطتان يقال يد بسيطه اي مطلقة بالمعروف واليد وبسطها هنا استعارة
للبخل والجود وان كان ليس ثم يد ولا جارحة وفي كلام العرب ملان من ذلك
قالت العرب فلان ينفق بكلتا يديه   قال

يداك يد امجد وكف مفيده وكف اذا ما ضن بالمال ينفق

وقال ابو تمام

تعود بسط الكف حتى لو انه ثناها لقبض لم تطعه انامله

وقد استعارت العرب ذلك حيث لا يد البته ومنه قول لبيد

إذ اصبحت بيد الشمال زمامها

وقال

جلد الجمي بسط اليدين بوابل سكرت يداه بلا عدو وهاده

وقالوا   بسط الناس يديه في كفه في صدري   والياس معني لا عين وقد جعلوا اله
كفين مجازا قال الزمخشري فان قلت لم ثنيت اليد في بل يداه مبسوطتان
وهي في يد الله مغلولة مفرده قلت ليكون رد قولهم وانكاره ابلغ وادل على اثبات
غاية السخاء ونفي البخل عنه وذلك ان غاية ما يبذله السخي من ماله بنفسه ان يعطيه بيديه
جميعا فبني المجاز على ذلك   اعلم انه قد ورد في القران ايات كثيره ناطقه
باثبات اليد فتارة ذكر اليد من غير بيان عدد كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة
ذكر اليدين كما في هذه الايه وفي قوله لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة اثبت
الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما واذا عرف
هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمه انها عضو جسماني كما في حق
كل احد واحتجوا بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين
يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها ذكر ذلك قدحا في الاهية الاصنام لاجل انه ليس لها شي من
هذه الاعضا فلو لم يحصل لله هذه الاعضا لزم القدح في كونه الها فلما بطل ذلك وجب
اثبات هذه الاعضا له قالوا واسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شي اخر ترك اللغة وانه لا يجوز
والجواب عنه انه تعالى ليس بجسم لان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك
عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو متناهي في المقدار وكلما كان متناهيا في المقدار فهو محدث
ولان كل جسم فهو مولف من الاجزا وكلما كان كذلك افتقر الى ما يولفه ويركبه وكلما كان كذلك

فهو محدث ولان كل جسم فهو مولف من الاجزا وكلما كان كذلك افتقر الى ما يولفه ويركبه وكلما كان كذلك
فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا   ن
واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان احدهما قول من يقول ان القران لما دل
على اثبات اليد لله تعالى امنابه والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص
وعضو مركب من الاجزا والابعاض امنابه فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى
الله تعالى وهذه طريقة السلف وثانيها قول المتكلمين فقالوا اليد تذكر في
اللغة على وجوه احدها الجارحه وثانيها النعمه تقول لفلان يد اشكره عليها وثالثها
القوة قال تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوة والعقول
وحكي سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك
قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح   قال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه
اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت
بيدي والمراد تخصيص ادم عليه السلام بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات
ويقال يدي لك بالوفا اذا ضمنت له شيا واذا عرف هذا فنقول
اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون الجارحه واما ساير المعاني فكلها حاصله وههنا قول
اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قايمه بذات
الله تعالى وهي صفه سوى القدرة ومن شانها التكوين على سبيل الاصطفا قال
ويدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق ادم بيده علة الكرامه لادم واصطفايه فلو كانت اليد عبارة
عن القدرة لامتنع كونه عليه السلام اصطفى لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات
فلا بد من اثبات صفة اخرى ورا القدرة تقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفا واكثر
العلما زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحده
ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها
بالنعمه فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدوده لقوله تعالى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها والجواب   اذا اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان
الجواب   عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلوله كناية عن
البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه
من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال وان من اعطى بيده فقد اعطى عطا على اكمل الوجوه
واما اذا اخترنا تفسير اليد بالنعمه كان الجواب   عن الاشكال
المذكور من وجهين الاول ان التثنيه بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين
انواع لا نهاية لها نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة النفع ونعمة
الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخا الثاني ان المراد بالتثنيه المبالغة في وصف النعمه
الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامه وكذلك سعديك معناه مساعده

بعد مساعدتي وليس المراد منه طاعتي ولا مساعدتي فكذلك الاية معناها انه منظاهر متتابعه
ليست كما ادعى اليهود انها مقبوضة ممتنعه ينفق كيف يشا في هذه الجملة خمسة اوجه
اظهرها انها لا محل لها من الاعراب لانها مستانفة الثاني انها في محل رفع لانها خبر ثان ليداه الثالث
انها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في مبسوطتان وعلى هذين الوجهين فلا بد من ضمير مقدر
عايد على المبتدا او على ذي الحال اي ينفق بهما وحذف مثل ذلك قليل وقال
ابو البقا ينفق كيف يشا مستانف ولا يجوز ان يكون حالا من الها يعني في يداه لسببين احدهما ان الها
مضاف اليها والثاني ان الخبر يفصل بينهما ولا يجوز ان يكون حالا من اليدين اذ ليس فيها ضمير يعود
اليهما قال شهاب الدين قوله احدهما ان الها مضاف اليها ليس ذلك بمانع لان الممنوع
انما هو مجي الحال من المضاف اليه اذا لم يكن المضاف جزا من المضاف اليه او كجزيه او عاملا فيه
وهذا من النوع الاول فلا مانع فيه وقوله والثاني ان الخبر يفصل بينهما هذا ايضا ليس بمانع
ومنه وهذا بعلي شيخا اذا قلنا ان شيخا حال من اسم الاشارة والعامل فيه التنبيه وقوله
اذ ليس فيها ضمير قد تقدم ان العايد مقدر اي ينفق بهما الرابع انها حال من يداه وفيه خلاف
اعني مجي الحال من المبتدا ووجه المنع ان العامل في الحال هو العامل في صاحبها والعامل في صاحبها
امر معنوي لا لفظي وهو الابتدا وهذا على احد الاقوال في العامل في الابتدا الخامس انها حال
من الها في يداه ولا اعتبار بما منعه ابو البقا لما تقدم من تصحيح ذلك وكيف في مثل هذا التركيب
شرطية نحو كيف تكون اكون ومفعول المشية محذوف وكذلك جواب هذا الشرط ايضا محذوف
مدلول عليه بالفعل السابق لكيف والمعنى ينفق كيف يشا ان ينفق ويبسطه في السما كيف
يشا اي يبسطه يبسطه فحذف مفعول يشا وهو ان وما بعدها وقد تقدم ان مفعول
يشا ويريد لا يذكران الا لغرابتهما وحذف ايضا جواب كيف وهو ينفق المتاخر ويبسط المتاخر
لدلالة ينفق ويبسط الاولين وهو نظير قولك اقوم ان يقم زيد ولا جايز ان يكون ينفق المتقدم
عاملا في كيف لان لها صدر الكلام وماله صدر الكلام لا يعمل فيه الا حرف الجر او المضاف
وقال الحوفي كيف سوال عن حال وهي نصب بيشا قال ابو حيان ولا يعقل هنا
كونه سوالا عن حال وقد تقدم الكلام عليها مشبعا عند قوله تعالى يصوركم في الارحام كيف يشاء
ومعنى ينفق كيف يشا اي يرزق كيف يريد ويشا ان شا قتر وان شا وسع
وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء
وقال يبسط الرزق لمن يشا ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء
وتنزع الملك ممن تشا وتعز من تشا وتذل من تشا بيدك الخير وهذه الاية رد على المعتزلة
لانهم قالوا يجب على الله اعطا الثواب للمطيع ويجب عليه ان يعاقبه بهذا المنع والقيد يجري مجرى الغل
فهم في الحقيقة عند من يقول بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القايلون بان الملك ملكه وليس
لاحد عليه استحقاق ولا اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيا ان اراد ان يهلك
المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا

يستقيم

ولنزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا
يستقيم الا على هذا المذهب
والمراد بالكثير علما اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القران
والحجج علوا في الكفر والانكار كما يقال ما زادتك الموعظة الا شرا وقيل كلما نزلت
اية كفروا بها فازدادوا طغيانا وكفرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر
ما انزل ما هنا موصولة اسمية في محل رفع لانها فاعل بقوله ليزيدن ولا يجوز ان يكون ما مصدرية
واليك قايم مقام الفاعل لانزل ويكون التقدير وليزيدن كثيرا الانزال اليك لانه لم يعلم نفس المنزل
والذي يزيدهم انما هو المنزل لا نفس الانزال وقوله منهم صفة لكثيرا فيتعلق بمحذوف
دل هذا الكلام على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين
وطغيانا مفعول ثان ليزيد
والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات كلما انزلها علمنا انه تعالى ما يراعي
مصالح العباد ونظيره قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى من
حالهم انهم سوا انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها
قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون اضافة
ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران والقينا
بينهم العداوة والبغضا الضمير في بينهم يجوز ان يعود على اليهود والنصارى لتقدم ذكرهم ولاندراجهم
في قوله تعالى يا اهل الكتاب ويجوز ان يعود على اليهود وحدهم لانهم فرق مختلفة
فعلى هذين قال الحسن ومجاهد يعني بين اليهود والنصارى لان ذكرهم جرى في
قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وقيل بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية
وبعضهم مرجية وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية
فان قيل فهذا المعنى حاصل بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا في اليهود والنصارى
فالجواب ان هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن
شي من ذلك فلا جرم حسن جعله ذلك عيبا في اليهود والنصارى ووجه اتصال هذا الكلام بما قبله
انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلايل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه
والمال والسعادة فلما رجحوا الدنيا على الاخرة لا جرم كما حرمهم سعادة الدين فكذلك
حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم مصر على مذهبه ومبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه
من المذاهب تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة
بين فرقهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيمة متعلق بالقينا
ويجوز ان يتعلق بقوله والبغضا اي ان التباغض بينهم الى يوم القيمة ولا يجوز ان يتعلق بالعداوة
ليلا يلزم الفصل بين المصدر ومعموله بالاجنبي وهو المعطوف وعلى هذا فلا يجوز ان تكون المسلة
من التنازع لان شرطه تسلط كل من العاملين والعامل الاول هنا لو سلط على
المتنازع فيه لم يجز للمحذور المذكور وقد نقل بعضهم انه يجوز التنازع في فعل التعجب
مع التزام اعمال الثاني لانه لا يفصل بين فعل التعجب ومعموله وهذا مثله اي يلتزم اعمال

العامل الثاني وهو خارج عن قياس التنازع وتقدم نظيره والفرق بين العداوة والبغضا ان
العداوة كل شي ليهديكون عنه عمل وحرب والبغضا لا تجاوز النفوس قاله ابن عطيه وقال
ابو حيان العداوة اخص من البغضا لان كل عدو مبغض وقد يبغض من ليس بعدو
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا نوع اخر من انواع المحن في اليهود وهو انهم كلما هموا بامر
من الامور وجعلوا فيه حاسرين خاسين مقهورين مغلوبين قال المفسرون بعني اليهود افسدوا
وخالفوا حكم التوراة فبعث الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فبعث الله عليهم ططيوس الرومي ثم
افسدوا فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فبعث الله عليهم المسلمين وقيل كلما اجمعوا ان
امرهم ليفسدوا امر محمد صلى الله عليه وسلم واوقدوا نارا لمحاربته اطفاها الله فردهم وقهرهم
ونصر دينه ونبيه وهذا قول الحسن وقال قتاده هذا عام في كل حرب
طلبته اليهود فلا تلقى اليهود في بلد الا وجدتهم من اذل الناس للحرب
فيه وجهان احدهما انه متعلق باوقدوا اي اوقدوها لاجل الحرب والثاني انه صفة
لنارا فيتعلق بمحذوف وهل الايقاد حقيقه او مجاز قولان واطفاها الله جواب
كلما وهل هو ايضا حقيقه او مجاز على حسب ما تقدم والحرب مونثه وهي في الاصل مصدر وقد
وقد تقدم الكلام عليها في البقره وقوله فسادا قد تقدم نظيره وانه يجوز ان يكون مصدرا من
المعنى وحينيذ لك اعتباران احدهما رد الفعل لمعنى المصدر والثاني رد المصدر لمعنى الفعل
وان يكون حالا اي يسعون ساعين فسادا او يفسدون بسعيهم فسادا او يسعون مفسدين وان
يكون مفعولا من اجله اي يسعون لاجل الفساد والالف واللام في الارض يجوز ان يكون للجنس
وان يكون للعهد ثم قال والله لا يحب المفسدين وهذا يدل
على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله تعالى ولو ان
اهل الكتاب امنوا واتقوا الايه قد تقدم الكلام على نظير قوله ولو ان واعلم انه تعالى لما بالغ
في ذمهم وتهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم واتقوا الكفر لكفرنا عنهم
سياتهم ولا دخلناهم جنات النعيم فان سعادة الاخره محصورة في نوعين احدهما دفع
العقاب وهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سياتهم والثاني ايصال الثواب
وهو المراد بقوله ولا دخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب
مستقل باقتضا تكفير السيات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرطا اخر وهو التقوى
فالجواب ان المراد كونه اتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض اخر
من الاعراض العاجله كما يفعله المنافقون ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل
الايه لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الاخره بين في هذه الايه ايضا انهم

لو

لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل
ثلثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفا بالعهود ومن الاقرار باشتمالها على الدلايل
الداله على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وثانيها المراد اقامة احكامها وحدودها كما يقال
اقام الصلاة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرايطها انه اقامها وثالثها المراد
جعلوها نصب اعينهم لييلا يزلوا في شي من حدودها وقوله وما انزل
اليهم من ربهم يعني القران وقيل كتب انبيا بني اسرايل مثل كتاب شعيا وكتاب
حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوه من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم
لاكلوا من فوقهم مفعول الاكل هنا محذوف اقتصارا اي لوجد منهم هذا الفعل ومن فوقهم
متعلق به اي لاكلوا من الجهتين وقال ابو البقا ان من فوقهم صفة
لمفعول محذوف اي لاكلوا رزقا كاينا من فوقهم اعلم ان اليهود لما
اصروا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله
مغلوله فبين الله تعالى انهم لو تركوا ذلك الكفر لا نقلب الامر وحصل الخصب والسعه
وقوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم قيل المراد منه المبالغه في شرح السعة
والخصب والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد كثرة
الخير عنده قاله الفرا وقال ابن عباس المراد من فوقهم نزول
المطر ومن تحت ارجلهم خروج النبات كقوله تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا
عليهم بركات من السما والارض وقيل الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت
الارجل الزروع المغله وقيل يرزقهم الله الجنان اليانعه الثمار فيجتنون ما ينزل
منها من روس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم وقيل
هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظه وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم
منهم خبر مقدم وامه مبتدا ومقتصده صفتها وعلى راي الاخفش يجوز
ان يكون امه فاعلا بالجار وقوله منهم امة وكثير منهم تنويع في التفصيل فاخبر في الجملة الاولى
بالجار والمجرور ووصف المبتدا بالاقتصاد ووصف المبتدا في الجملة الثانيه بمنهم واخبر
عنه بجمله قوله سا ما يعملون وذلك لان الطايفه الاولى ممدوحه فوصفوا بالاقتصاد واخبر
عنهم بانهم من جملة اهل الكتاب فان الوصف الزم من الخبر فانهم اذا اسلموا زال
عنهم هذا الاسم واما الطايفة الثانيه فانهم وصفوا بكونهم من اهل الكتاب فان الوصف
الزم وهم كفار فهم منهم واخبر عنهم بالجملة الذميه فان الخبر ليس بلازم وقد يسلم منهم ناس
فيزول عنهم الاخبار بذلك والمراد بالامة المقتصده مومنوا اهل الكتاب
كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى مقتصده اي عادلة غير غاليه ولا مقصره
والاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير وقيل المراد بالامة المقتصده

كفار اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة
كما قال ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك
وكثير منهم ساما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوا عملهم والمراد
بهم الاجلاف المتعصبون مثل كعب ابن الاشرف واصحابه وساء هذه يجوز فيها ثلثة اوجه
احدها ان يكون تعجبا كانه قيل ما اسوا عملهم وقد تقدم ولم يذكر الزمخشري غيره ولكن النحاة
لما ذكروا صيغ التعجب لم يعدوا فيها ساء فان اراد من جهة المعنى لا من التعجب المبوب
له في النحو فقريب الثاني انها بمعنى بيس فتدل على الذم كقوله تعالى ساء مثلا القوم
قال البغوي بيس ما يعملون بيس شيا عملهم قال ابن عباس
عملوا بالقبيح مع التكذيب بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذين القولين فساء غير متصرفة لان
التعجب وباب المدح والذم لا يتصرف افعالها الثالث ان يكون ساء المتصرفة نحو ساء
يسوء ومنه ليسوا وجوهكم سيئت وجوه الذين كفروا والمتصرفة متعدية قال
تعالى ليسوا وجوهكم فان قيل فاين مفعولها قيل هو محذوف تقديره ساء عملهم المومنين
والتي بمعنى بيس لا بد لها من مميز وهو هنا محذوف تقديره ساء عملا الذين كانوا يعملونه
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الايه ناداه باشرف الصفات
البشريه وقوله بلغ ما انزل اليك وهو قد بلغ فاجاب الزمخشري بان المعنى جميع
ما انزل اليك اي اي شي انزل غير مراقب في تبليغه احدا ولا خايف ان ينالك مكروه واجاب
ابن عطيه بتقريب منه قال امر رسوله بالتبليغ على الاستيفا والكمال
لانه كان قد بلغ واجاب غيرها بان المعنى على الديمومه كقوله تعالى يا ايها النبي اتق الله
يا ايها الذين امنوا امنوا وقوله ما يحتمل ان تكون اسميه بمعنى الذي ولا يجوز ان يكون نكرة موصوفة
لانه مامور بتبليغ الجميع كامر والنكرة لا تفي بذلك فان تقديرها بلغ شيا انزل
اليك وفي انزل ضمير مرفوع يعود على ما قام مقام الفاعل ويحتمل على بعد ان تكون ما مصدريه
وعلى هذا فلا ضمير في انزل لان ما المصدريه حرف على الصحيح فلا بد من شي يقوم مقام الفاعل
وهو الجار بعده وعلى هذا فيكون التقدير بلغ الانزال ولكن الانزال لا يبلغ فانه
معنى الا ان يراد بالمصدر انه واقع موقع المفعول به ويجوز ان يكون المعنى اعلم بتبليغ الانزال
فيكون مصدرا على بابه والمعنى اظهر تبليغه كقوله تعالى فاصدع بما تومر
روى مسروق قال قالت عايشه رضي الله عنها من حدثك ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيا
مما انزل الله فقد كذب وهو يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
الايه وروي عن الحسن ان الله تعالى لما بعث رسوله وعرف ان من الناس من يكذبه فنزلت
فنزلت هذه الايه وقيل نزلت في عيب اليهود وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم
الى الاسلام فقالوا اسلمنا قبلك وجعلوا يستهزون به فيقولون نريد ان نتخذك حنانا كما اتخذ

النصارى عيسى حنانا فلما راى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك سكت فنزلت هذه الايه
فامر ان يقول لهم يا اهل الكتاب لستم على شي الايه وقيل بلغ ما انزل اليك من الرجم
والقصاص في قصة اليهود وقيل نزلت في امر زينب بنت جحش ونكاحها وقيل
نزلت في الجهاد وذلك ان المنافقين كرهوه كما قال تعالى فاذا انزلت سورة محكمة وذكر
فيها القتال رايت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت
فكرهه بعض المنافقين قال تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم الايه
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يمسك في بعض الاحايين عن الحث عن الجهاد لما يعلم من كراهة بعضهم
فانزل الله تعالى هذه الايه والمعنى بلغ واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف
اسرارهم وفضايح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ومكرهم وقيل نزلت
في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك قال هل بلغت قالوا نعم قال
اللهم فاشهد وقيل لما نزلت اية التخيير وهي قوله يا ايها النبي قل لازواجك ان
كنتن تردن الحياة الدنيا فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت
وان لم تفعل فما بلغت رسالته اي وان لم تفعل التبليغ فحذف المفعول
به ولم يقل وان لم تبلغ فما بلغت لما تقدم في قوله تعالى فان لم تفعلوا في البقره والجواب
لا بد وان يكون مغايرا للشرط لتحصل الفايده ومتى اتحد اختل الكلام لو قلت ان اتى زيد
فقد جا لم يجز وظاهر قوله تعالى وان لم تفعل فما بلغت اتحاد الشرط والجزا فان المعنى يؤول
ظاهرا الى وان لم تفعل لم تفعل واجاب الناس عن ذلك باجوبه احدها ما
قاله الزمخشري وقد اجاب بجوابين احدها انه اذا لم يمتثل امر الله في تبليغ الرسالات
وكتمها كلها كانه لم يبعث رسولا كان امرا شنيعا لا خفا بشناعته فقيل ان لم تبلغ ادنى شي ولو
كلمه واحده فكنت كمن ركب الامر الشنيع الذي هو كتمانها كلها كما عظم قتل النفس في قوله
فكانما قتل الناس جميعا والثاني المراد وان لم تفعل ذلك فلك ما يوجب كتمان الوحي كله
من العقاب فوضع السبب موضع المسبب ويويده فاوحي الله الي ان لم تبلغ رسالاتي عذبتك
واجاب ابن عطيه فقال اي وان تركت شيا فقد تركت الكل وصار ما بلغت
غير معتد به فمعنى وان لم تفعل وان لم تستوف ونحو هذا قول الشاعر
سيلت فلم تبخل ولم تعط طايلا فسيان لا حمد عليك ولا ذم
اي فلم تعط ما يعد نايلا والا يتكاذب البيت يعني بالتكاذب انه قد قال
فلم تبخل فيتضمن انه اعطى شيا فقوله بعد ذلك ولم تعط نايلا لو لم نقدر نايلا يعتد به تكاذب
وفيه نظر فان قوله لم تبخل ولم تعط لم يتواردا على محل واحد حتى يتكاذبا فلا يلزم من عدم
التقدير الذي قدره ابن عطيه كذب البيت وبهذا الذي ذكرته يتبين فساد قول
من زعم ان هذا البيت مما تنازع فيه ثلثة عوامل سيلت وتبخل وتعط وذلك لان قوله
ولم تبخل على قول هذا القايل متسلط على طايل فكانه قيل فلم تبخل بطايل واذا لم يبخل به

فقد بخله بذله واعطاه فبنا قصده قوله بعد ذلك ولم نعط طايلا وقد افسد ابن الخطيب
جواب ابن عطيه فقال واجاب الجمهور بان لم تبلغ واحدًا منها كنت كمن لم يبلغ شيا وهذا ضعيف
لان من ترك البعض واتى بالبعض فان قيل انه ترك الكل كان كاذبا كذبا ولو قيل
ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل فهذا هو المحال الممتنع فسقط هذا ان
الجواب والاصح عندي ان يقال خرج هذا الجواب على قانون قوله

انا ابو النجم وشعري شعري

ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل انه شعري
فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغه التامه من هذا
الوجه فكذا ههنا كانه قال فان لم تبلغ رسالاته فما بلغت رسالاته يعني انه لا يمكن ان يوصف
ترك التبليغ تهديدا اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد
قال ابو حيان وما ضعف به جواب الجمهور لا يضعف به لانه قال
فان قيل انه ترك الكل كان كاذبا ولم يقولوا ذلك انما قالوا ان بعضها ليس اولى بالاداء من
بعض فان لم يؤد بعضها فكانك اغفلت اداها جميعها كما ان من لم يؤمن ببعضها كان كمن لم يؤمن
بكلها لادلاء كل منها بما يدلي به غيره وكونها كذلك في حكم شي واحد والشي الواحد لا يكون مبلغا
غير مبلغ مومنا به غير مومن به فصار ذلك التبليغ للبعض غير معتد به قال
شهاب الدين وهذا الكلام الانيق اعني ما وقع به الجواب عن اعتراض الرازي كلام الزمخشري
اخذه نقله الى هنا وتمام كلام الزمخشري ان قال بعد قوله غير مومن به وعن ابن عباس رضي
الله عنهما ان كتمت اية لم تبلغ رسالاتي وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
بعثني الله برسالاته فضقت بها ذرعا فاوحى الله الي ان لم تبلغ رسالاتي عذبتك وضمن لي العصمة
فقويت قال ابو حيان واما ما ذكره من ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك
الكل محال ممتنع فلا استحالة فيه لان الله تعالى ان يرتب على الذنب اليسير العقاب العظيم وبالعكس
ثم مثل بالسارق الاخذ خفية تقطع ويرد ما اخذوا بالغاصب يوخذ منه ما اخذ دون
قطع وقال الواحدي اي ان تركت ابلاغ البعض كان كمن لم يبلغ لان تركه
البعض محبط لابلاغ ما بلغ وجرمه في كتمان البعض كجرمه في كتمان الكل في انه يستحق العقوبة
من ربه وحاشا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتم شيا مما اوحى الله اليه وقد قالت
عايشه رضي الله عنها من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيا من الوحي فقد اعظم على الله الفريه
والله تعالى يقول يايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيا من الوحي
لكتم قوله تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه الايه وهذا قريب من الاجوبة
المتقدمه ونظير السوال في هذه الايه الحديث الصحيح عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه
فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله فان نفس الجواب
هو نفس الشرط واجابوا عنه بانه لا بد من تقدير تحصل به المغايره فقالوا التقدير فمن كانت

هجرته

هجرته الى الله ورسوله نية وقصدًا فهجرته الى الله ورسوله حكما وشرعا ويمكن ان ياتي فيه
جواب الرازي الذي اختار وقرا نافع وابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر الصديق
رسالاته جمعا والباقون رسالته بالتوحيد ووجه الجمع انه صلى الله عليه وسلم بعث
بانواع شتى من الرسالة كاصول التوحيد والاحكام على اختلاف انواعها والافراد واضح
لان اسم الجنس المضاف يعم جميع ذلك وقد قال بعض الرسل ابلغكم رسالات
ربي وبعضهم قال رسالة ربي اعتبارا للمعنيين والله يعصمك من الناس
اي يحفظك ويمنعك من الناس روي انه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض اسفاره
وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نايم واخذ سيفه واخترطه وقال
يا محمد من يمنعك مني فرعدت يد الاعرابي وسقط من يده وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه
فانزل الله تعالى والله يعصمك من الناس فان قيل كيف الجمع بين هذه الايه وبين ما روي
انه شج في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته واوذي بضروب من الاذى فالجواب
من وجوه فقيل المراد يعصمك من القتل فلا يصلوا الى قتلك وقيل نزلت هذه الايه
بعد ما شج راسه يوم احد لان سورة المايدة من اخر ما نزل من القران والمراد بالناس ههنا
الكفار لقوله ان الله لا يهدي القوم الكافرين وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه
سعد وحذيفه حتى نزلت هذه الايه فاخرج راسه من قبة ادم وقال
انصرفوا يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس وقيل المراد والله يخصك بالعصمة من
بين الناس لان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ان الله لا يهدي القوم الكافرين

قل يا اهل الكتاب لستم على شي الايه لما امر بالتبليغ فقال
قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شي من الدين ولا في ايديكم شي من الحق
والصواب كما تقول هذا ليس بشي اذا اردت تحقيره وقوله حتى تقيموا التوراة والانجيل
وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا
قد تقدم الكلام على نظيره والتكرير للتاكيد وقوله فلا تاس على القوم الكافرين فيه وجهان
احدهما لا تاسف عليهم بسبب طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المومنين
والثاني لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين
المستحقين لذلك وروى ابن عباس رضي الله عنهما ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست
تقر ان التوراة حق من عند الله تعالى قال بلى قالوا فانا مومنون بها ولا نومن بغيرها
فنزلت هذه الايه ان الذين امنوا والذين هادوا والصابيون
والنصارى الايه قرا الجمهور والصابيون بالواو وكذلك هو في مصاحف الامصار وفي رفعه
تسعة اوجه احدها وهو قول جمهور اهل البصرة الخليل وسيبويه واتباعهما انه مرفوع
بالابتدا وخبره محذوف لدلالة خبر الاول عليه والنية به التاخير والتقدير ان الذين امنوا
والذين هادوا من امن منهم الى اخره والصابيون كذلك ونحو ان زيدا وعمرو قايم اي ان

زيدا قايم وعمرو قايم واذا فعلنا ذلك تعين الحذف من الاول ان يكون خبر الثاني مثبتا والتقدير
ان زيدا قايما قايم وعمرو قايم فحذف قايم الاول او بالعكس قولان مشهوران وقد ورد كل منها د
قال

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف

اي نحن راضون وعكسه قوله

فمن يك امسى بالمدينة رحله فاني وقيار بها لغريب

التقدير وقيار بها كذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون الحذف من الاول
ايضا فالجواب انه يلزم من ذلك دخول اللام في خبر المبتدا غير المنسوخ
بان وهو قليل لا يقع الا في ضرورة شعر فالاية يجوز فيها هذان التقديران على هذا التخريج
قال الزمخشري والصابيون رفع على الابتدا وخبره محذوف والنية به التاخير عما في
خبر ان من اسمها وخبرها كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا
والصابيون كذلك وانشد سيبويه شاهدا على ذلك

والا فاعلموا انا وانتم بغاة ما بقينا في شقاق

اي فاعلموا انا بغاة وانتم كذلك ثم قال بعد كلام فان قلت فقوله والصابيون معطوف
لا بد له من معطوف عليه فما هو قلت هو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة قوله
ان الذين امنوا الى اخره ولا محل لها كما لا محل للتي عطفت عليها فان قلت فالتقديم والتاخير
لا يكون الا لفايدة فما هي قلت فايدته التنبيه على ان الصابيين يتاب عليهم ان صح منهم الايمان
والعمل الصالح فما الظن بغيرهم وذلك ان الصابيين ابين هولا المعدودين ضلالا واشدهم
غيا وما سموا صابيين الا انهم صبوا عن الاديان كلها اي خرجوا كما ان الشاعر قدم قوله
وانتم تنبيها على ان المخاطبين اوغل في الوصف بالبغي من قومه حيث عاجل به قبل الخبر الذي
هو بغاة لئلا يدخل قومه في البغي قبلهم مع كونهم اوغل فيه منهم واثبت قدما فان قلت
فلو قيل والصابيين واياكم لكان التقديم حاصلا قلت لو قيل هكذا لم يكن من التقديم في
شي لانه لا ازالة فيه عن موضعه وانما يقال مقدم وموخر للمزال لا للقار في مكانه وتجري
هذه الجملة مجرى الاعتراض الوجه الثاني ان ان بمعنى نعم فهو حرف جواب
ولا محل لها حينيذ وعلى هذا فما بعدها مرفوع المحل على الابتدا وما بعده معطوف عليه بالرفع
وخبر الجميع قوله من آمن الى اخره وكونها بمعنى نعم قول مرجوح قال
به بعض النحويين وجعل من ذلك قوله تعالى ان هذان لساحران في قراة من قرا بالالف
وفي الاية كلام طويل ياتي ان شا الله تعالى في موضعه وجعل منه ايضا قول
عبد الله ابن الزبير ان وصاحبها جوابا لمن قال له لعن الله ناقة حملتني اليك اي نعم

وصاحبها

وصاحبها وجعل منه قوله الاخر

برز الغواني في الشباب يلمنني والومهنه
ويقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت انه

اي نعم والها للسكت واجيب بان الاسم والخبر محذوف في قول ابن الزبير وبقي
المعطوف على الاسم دليلا عليه والتقدير انها وصاحبها ملعونان وتقدير البيت انه كذلك
وعلى تقدير ان تكون بمعنى نعم فلا يصح هنا جعلها بمعناها لانها لم يتقدمها شي تكون جوابا له ونعم
لا تقع ابتدا كلام انما تقع جوابا لسوال فيكون تصديقا له ولقايل ان يقول يجوز ان يكون ثم سوال
مقدر وقد ذكروا ذلك في مواضع كثيرة منها قوله تعالى لا اقسم لا جرم قالوا احتمل ان يكون ردا
لقايل كذب وكيت الوجه الثالث ان يكون معطوفا على الضمير المستكن في هادوا اي هادوا هم
والصابيون وهذا قول الكسايي ورده تلميذه الفرا والزجاج قال
الزجاج هو خطا من جهتين احدهما ان الصابي في هذا القول يشارك اليهودي في اليهودية
وليس كذلك فان الصابي هو غير اليهودي وان جعل هادوا بمعنى تابوا من قوله تعالى انا
هدنا اليك لا من اليهودية ويكون المعنى تابوا هم والصابيون فالتفسير قد جا بغير ذلك
لان معنى الذين امنوا في هذه الاية انما هو ايمان بافواههم لانه يريد به المنافقين لانه وصف
الذين امنوا بافواههم ولم تومن قلوبهم ثم ذكر اليهود والنصارى فقال من امن منهم بالله فله
كذا فجعلهم يهودا ونصارى فلو كانوا مومنين لم يحتج ان يقال من آمن فلهم اجرهم واجيب
بان هذا على احد القولين اي الذين امنوا مومنون نفاقا ورده ابو البقا ومكي ابن ابي طالب
بوجه اخر وهو عدم تاكيد الضمير المعطوف عليه قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الكسايي
لان مذهبه عدم اشتراط ذلك وان كان الصحيح الاشتراط نعم يلزم الكسايي من حيث
انه قال نقول ترده الدلايل الصحيحة والله اعلم وهذا القول قد نقله مكي عن الفرا كما نقله عنه
عن الكسايي ورد عليه بما تقدم فيحتمل ان يكون الفرا كان يوافق الكسايي ثم رجع ويحتمل ان يكون
مخالفا له ثم رجع اليه وعلى الجملة فيجوز ان يكون له في المسالة قولان الوجه الرابع
انه مرفوع نسقا على محل اسم ان لانه قبل دخولها مرفوع بالابتدا فلما دخلت عليه لم تغير
معناه بل اكدته غاية ما في الباب انها عملت فيه لفظا ولذلك اختصت هي وان بالفتح ولكن
على راي بذلك دون سائر اخواتها لبقا معنى الابتدا فيها بخلاف ليت ولعل وكان فانه
خرج الى التمني والترجي والتشبيه واجرى الفرا الباب مجرى واحدا فاجاز ذلك في ليت
ولعل وانشد

يا ليتني وانت يا لميس في بلد ليس به انيس

فاتى بانت وهو ضمير رفع نسقا على اليا في ليتني وهل يجري غير العطف بالتوابع مجراه في ذلك
فذهب الفرا ويونس الى جواز ذلك وجعلا منه قوله تعالى قل ان ربي يقذف بالحق علام الغيوب

ورفع علام عندها على النعت لزيي على المحل وحكوا انهم اجمعون ذاهبون وغلط سيبويه من قال
من العرب انهم اجمعون ذاهبون فقال واعلم ان قوما من العرب يغلطون فيقولون انهم اجمعون
ذاهبون واخذ الناس عليه في ذلك من حيث انه غلط اهل اللسان وهم الواضعون او المتلقون
من الواضع واجيب بانهم بالنسبة الى عامة العرب غالطون وفي الجملة فالناس قد ردوا هذا المذهب
اعني جواز الرفع عطفا على محل اسم ان مطلقا اعني قبل الخبر وبعده حتى اعراب الاسم او ظهر ونقل
بعضهم الاجماع على جواز الرفع على المحل بعد الخبر وليس بشي وفي الجملة ففي المسالة اربعة مذاهب
مذهب المحققين المنع مطلقا ومذهب بعضهم التفصيل قبل الخبر فيمتنع وبعده فيجوز ومذهب
الفرا ان خفي اعراب الاسم جاز ذلك لزوال الكراهه اللفظيه وحكي من كلامهم انك وزيد ذاهبان
الرابع مذهب الكسائي وهو الجواز مطلقا ويستدل بظواهر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين
هادوا الايه وبقول صابي البرجمي

فمن يك امسى بالمدينه رحله فاني وقيار بها لغريب

وبقوله

باليتنا وهما نخلوا بمنزله حتى يرى بعضنا بعضا ونأتلف

وبقوله

والا فاعلموا انا وانتم ... البيت

وبقوله

ياليتني وانت يا لميس ... وبقوله انك وزيد ذاهبان

وكل هذه تصلح ان تكون دليلا للكسائي وللفرا معا وينبغي ان يورد الكسائي دليلا على جواز ذلك
مع ظهور اعراب الاسم نحو ان زيدا وعمرو قايمان ورد الزمخشري الرفع على المحل فقال
فان قلت هلا زعمت ان ارتفاعه للعطف على محل ان واسمها قلت لا يصح ذلك قبل الفراغ من الخبر
لا تقول ان زيدا وعمرو منطلقان فان قلت لم لا يصح والنيه به التاخير فكانك قلت
ان زيدا منطلق وعمرو قلت لاني اذا رفعته رفعته على محل ان واسمها والعامل في محلها هو الابتدا
فيجب ان يكون هو العامل في الخبر لان الابتدا ينتظم الجزئين في عمله كما ينتظمها ان في عملها فلو
رفعت الصابيون المنوي به التاخير بالابتدا وقد رفعت الخبر بان لاعملت فيهما رافعين مختلفين
وهو واضح فيما رد به الا انه يفهم كلامه انه يجيز ذلك بعد استكمال الخبر وقد تقدم ان بعضهم نقل
الاجماع على جوازه وضعف ابن الخطيب ما قاله الزمخشري فقال هذا الكلام ضعيف وبيانه
من وجوه الاول ان هذه الاشيا التي تسميها النحويون رافعه وناصبه ليس معناه انها كذلك
لذواتها ولا عيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه
الحركات واجتماع المعرفات الكثيره على الشي الواحد غير محال الا ترى ان جميع المحدثات
داله على وجود الله تعالى الثاني ان هذا الجواب بنا على ان كلمة ان مؤثره في نصب الاسم ورفع

الخبر

الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف في رفع الخبر البته الثالث
ان الاشيا الكثيره اذا عطفت بعضها على بعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن الشي
عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشي وصفته عين حال الاخر
وعين صفته لا متناع الصفه الواحده للذوات المختلفه واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ
واحدا لكنه في التقدير متعدد واذا حصل التعدد في الحقيقه لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالخبر
وبعضه بالابتدا بهذا التقدير ولم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك
انه سلم ان بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف
انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتدا واذا ثبت
هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل بانه لا بد من الحكم بتعدد
الخبر وهنا ذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيره وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام
الوجه الخامس قال الواحدي وفي الايه قول رابع لهشام ابن معويه وهو ان يضمر خبر ان
ويبتدي الصابيون والتقدير ان الذين امنوا والذين هادوا يرحمون على قول من يقول
انهم مسلمون ويعذبون على قول من يقول انهم كفار فيحذف الخبر اذ عرف موضعه كما حذف من قوله
ان الذين كفروا بالذكر اي يعاقبون ثم قال الواحدي وهذا القول
قريب من قول البصريين غير انهم يضمرون خبر الابتدا ويجعلون من امن خبر ان وهذا على العكس
من ذلك لانه جعل من امن خبر الابتدا وحذف خبر ان قال شهاب الدين هو كما قال
وقد نبهت على ذلك في قولي اولا ان منهم من يقدر الحذف من الاول ومنهم من يعكس الوجه
السادس ان الصابين مرفوع بالابتدا وخبره محذوف كمذهب سيبويه والخليل الا انه لا ينوي بهذا
المبتدا التاخير فالفرق بينه وبين مذهب سيبويه نية التاخير وعدمها قال
ابو البقا وهو ضعيف ايضا لما فيه من لزوم الحذف والفصل اي لما يلزم من الجمع بين الحذف
والفصل ولا نعني بذلك ان المكان من مواضع الحذف اللازم لان القران يلزم ان يتلى على ما انزل
وان كان ذلك المكان في غيره يجوز فيه الذكر والحذف الوجه السابع ان الصابيون
منصوب وانما جا على لغة بني الحارث وغيرهم الذين يجعلون المثنى بالالف في كل حال
نحو رايت الزيدان ومررت بالزيدان نقل ذلك مكي بن ابي طالب وابو البقا وكان شبهة هذا القايل
على ضعفها انه راى الالف علامة رفع المثنى وقد جعلت في هذه اللغة ثابتة رفعا ونصبا وجرا
وكذلك الواو هي علامة رفع المجموع سلامه فيبقى في حاله النصب والجر كما بقيت الالف
وهذا ضعيف بل فاسد الوجه الثامن ان علامة النصب في الصابيون فتحة النون
والنون حرف الاعراب كهي في الزيتون وعربون قال ابو البقا فان قيل انما اجاز ابو علي ذلك
مع اليا لا مع الواو قيل قد اجازه غيره والقياس لا يدفعه قال شهاب الدين

ليشير الى صلة وهو ان الفارسي اجاز في بعض جموع السلامة وهي ما جرت مجرى المكسر كسنين
وسنين ان محل الاعراب نونها بشرط ان يكون ذلك مع اليا خاصة دون الواو فيقال
جا البنين قال

وكان لنا ابو حسن علي ابا برا ونحن له بنين

وفي الحديث اللهم اجعلها عليهم سنينا كسنين يوسف وقال

دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا

فاثبت النون في الاضافة فلما جات هذه القراة ووجهت بان علامة النصب فتحة النون وكان
المشهور بهذا القول انما هو الفارسي سال ابو البقا هذه المسالة واجاب
بان يجوز بجمع حتى مع الواو وجعل ان القياس لا يا باه قال شهاب الدين القياس
يا باه والفرق بينه حال كونه باليا وبين كونه بالواو ظاهر قد حققته في شرح التسهيل
ثم اذا سمي بجمع المذكر السالم جاز فيه خمسة اوجه احدها انه يعرب بالحركات مع الواو
ويصير نظير الدون فيقال جا الزيدون ورايت الزيدون ومررت بالزيدون كجا الدون
ورايت الدون ومررت بالدون هذا اذا سمي به اما ما دام جمعا فلا احفظ فيه ما ذكره ابو
البقا ومنا بث حجة على من بن لا سيما مع تقدمه في العلم والزمان الوجه التاسع قال
مكي وانما رفع الصابيون لان ان لم يظهر لها عمل في الذين فبقي المعطوف على رفعه الاصلي قبل
دخول ان على الجملة وهذا هو بعينه مذهب الفرا اعني يجيز العطف على اسم ان اذا لم يظهر فيه
اعراب الا ان عبارة مكي لا توافق هذا ظاهرا قال ابن الخطيب معللا قول
الفرا ان ان ضعيفة في العمل هنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان لم تعمل الا لكونها
مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل والحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها
انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في رفع
الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين والثالث انها انما يظهر اثرها في تغيير الاسما اما الاسما
التي لا تتغير عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر هنا كذلك لان الاسم
هنا هو قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض واذا ثبت
هذا فنقول اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب
على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قايمان لان زيدا
ظهر فيه اثر الاعراب ويجوز ان يقال انهم واخوتك يكرموننا وان قطام وهند عندنا
والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر
لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول
هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا تقرير قول الفرا وهو مذهب حسن واولى من مذهب

البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما
تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم وعلى قول الفرا فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى وقرا
ابي ابن كعب وعثمان ابن عفان وعايشة والجحدري وسعيد ابن جبير وجماعة والصابين باليا
ونقلها صاحب الكشاف عن ابن كثير وهذا غير مشهور عنه وهذه القراة واضحة التخريج
عطفا على لفظ اسم ان وان كان فيها مخالفة لسواد المصحف فهي مخالفة يسيرة ولها نظاير
كقراة قنبل عن ابن كثير سراط وبابه بالسين وكقراة حمزة اياه في رواية بالزاي وهو
مرسوم بالصاد في ساير المصاحف ونحو قراة الجميع ايلافهم باليا والرسم بدونها في الجميع
وقرا الحسن البصري والزهري والصابيون بكسر اليا بعدها يا خالصة وهو تخفيف
الهمزة كقراة من قرا يستهزون بخلوص اليا وقد تقدم قراة نافع في البقرة واما النصارى
فهو منصوب عطفا على لفظ اسم ان ولا حاجة الى ادعا كونه مرفوعا على ما رفع به الصابيون لكلفة
ذلك من امن يجوز فيه من وجهان احدهما انها شرطية وقوله فلا خوف
الى اخره جواب الشرط وعلى هذا فامن في محل جزم بالشرط وفلا خوف في محل جزم بكونه جوابه
والفا لازمة والثاني ان يكون موصولة والخبر فلا خوف ودخلت الفا لشبه المبتدا بالشرط
فامن على هذا لا محل له لوقوعه صلة وفلا خوف محله الرفع لوقوعه خبرا والفا جايزة الدخول
لو كان في غير القران وعلى هذين الوجهين فمحل من رفع بالابتدا ويجوز على كونها موصولة ان يكون
في محل نصب بدلا من اسم ان وما عطف عليه او يكون بدلا من المعطوف فقط وهذا على الخلاف
في الذين امنوا هل المراد بهم المومنون حقيقة او المومنون نفاقا وعلى كل تقدير من المضاف
التقادير المتقدمة فالعايد من هذه الجملة على من محذوف تقديره من امن منهم كما صرح به في موضع
اخر وتقدم اعراب باقي الجملة فيما مضى معنى قوله ان الذين امنوا اي باللسان
وقوله من امن اي بالقلب وعلى هذا فالمراد بهم المنافقون وقيل ان الذين امنوا على حقيقة
الايمان من امن بالله اي ثبت على الايمان بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ولهذا التكرير فايدتان الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مومنون فاخرجهم بهذا التكرير عن
وعد عدم الخوف وعدم الحزن والثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام
فاشرفها الايمان بالله تعالى واليوم الاخر فكرره تنبيها على ان هذين القسمين اشرف الاقسام
الايمان وقد تقدم في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلام يناسب هذا الموضع واعلم انه تعالى
لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شي ما لم يومنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد
فضيلة الا اذا آمن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم
الخوف والحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشي عدم عند عدم الشرط فان لم يات
مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة
والجواب ان صاحب الكبيرة لا نقطع بان الله يعفوا عنه لا محالة وكان الخوف والحزن

حاصلا قبل اظهار العفو والله اعلم لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل الايه
والمقصود بيان عيوب بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفا بعهد الله تعالى وهذا متعلق باول
السورة وهو قوله اوفوا بالعقود كلما جاءهم رسول قد تقدم الكلام على كلما مشبعا
وقال الزمخشري كلما جاءهم رسول جملة شرطية وقعت صفة لرسلا والراجع محذوف
اي رسول منهم ثم قال فان قلت اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون
ناب عن الجواب لان الرسول الواحد لا يكون فريقين ولانه لا يحسن ان يقول ان اكرمت اخي اخاك
اكرمت قلت هو محذوف يدل عليه قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون كانه قيل كلما جاءهم رسول
ناصبوه وقوله فريقا كذبوا جواب مستانف لقائل ان يقول كيف فعلوا برسلهم قال
ابو حيان وليس كلما شرطا بل كل منصوب على الظرف وما مصدرية ظرفية ولم يجزم العرب
بكلما اصلا ومع تسليم ان كلما شرط فلا يمتنع لما ذكره اما الاول فلان المراد برسول
الجنس لا واحد بعينه فيصح انقسامه الى فريقين نحو لا اصحبك ما طلع نجم اي جنس النجوم واما
الثاني فمعنى انه لا يجوز تقديم معمول جواب الشرط عليه وهذا الذي منعه انما منعه الفرا وحده
واما غيره فاجاز ذلك وهذا مع تسليم ان كلما شرط واما اذا مشينا على انها ظرفية
فلا حاجة الى الاعتذار عن ذلك ولا منع تقديم معمول الفعل العامل في كلما يقول
كلما جيتني اخاك اكرمت قال شهاب الدين هذا واضح من انها ليست شرطا وهذه
العبارة تكثر في عبارة الفقها دون النحاه وفي عبارة ابي البقا ما يشعر بما قاله الزمخشري
فانه قال وكذبوا جواب كلما وفريقا مفعول بكذبوا وفريقا منصوب بيقتلون وانما قدم مفعول
يعملون لتواخي روس الاي وقدم مفعول كذبوا مناسبة لما بعده قال
الزمخشري فان قلت لم جي باحد الفعلين ماضيا وبالاخر مضارعا قلت جي بيقتلون
على حكاية الحال الماضية استفظاعا للقتل واستحضارا لتلك الحال الشنيعة للتعجب
بها انتهى وقد يقال فلم لا حكيت حال التكذيب ايضا فيجا بالفعل مضارعا لذلك ويجاب
بان الاستفظاع في القتل وشناعته اكثر من فضاعة التكذيب وايضا فانه لما جي به مضارعا
ناسب روس الاي وحسبوا ان لا تكون الايه قرا حمزة والكساي وابو عمرو تكون
برفع النون والباقون بنصبها فمن رفع فان عنده مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان
محذوف تقديره انه ولا نافية وتكون تامة وفتنة فاعلها والجملة خبر ان وهي مفسرة لضمير الامر
والشان وعلى هذا فحسب هنا لليقين لا للشك ومن مجيها لليقين قول الشاعر

حسبت التقى والمجد خير تجارة رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا

اي تيقنت لانه لا يليق الشك بذلك وانما اضطررنا الى جعلها في الاية الكريمة بمعنى اليقين
لان ان المخففة لا تقع الا بعد تيقن فاما قوله

ارجوا واملان تدنوا مودتها وما اخال لدينا منك تنويل

فظاهر

فظاهره انها مخففة لعدم اعمالها وقد وقعت بعد ارجوا واملى وليسا بيقين والجواب
من وجهين احدهما ان ان ناصبة وانما اهملت حملا على ما المصدرية ويدل على ذلك
انها لو كانت مخففة لفصل بينها وبين الجملة الفعلية بما سنذكره ويكون هذا مثل قوله
الله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة وكقوله

يا صاحبي فدت نفسي نفوسكما وحيثما كنتما لقيتما رشدا
ان تحملا حاجة لي خف محملها تستوجبا منة عندي بها ويدا
ان تقرءان على اسماء ويحكما مني السلام وان لا تشعرا احدا

فقوله ان تقرا ان بدل من حاجة وقد اهمل ان ومثله قوله

اني زعيم يا نويقة ان امنت من الرزاح
ونجوت من وصب العدو الى الرواح
ان تهبطين بلاد قوم يرتعون من الطلاح

وكيف ما قدر فيما ذكرته من الابيات يلزم احد شذوذين قد قيل باحتمال كل منهما اما اهمال
ان واما وقوع المخففة بعد غير علم وعدم الفصل بينها وبين الجملة الفعلية والثاني من وجهي الجواب
ان رجاه واملى قويا حتى قربا من اليقين فاجراهما مجراه في ذلك واما قول الشاعر

علموا ان يوملون فجادوا قبل ان يسالوا باعظم سول

فالظاهر انها المخففة وشذ عدم الفصل ويحتمل ان تكون الناصبة شذ وقوعها بعد العلم وشذ
اهمالها ففي الاول شذوذ واحد وهو عدم الفصل وفي الثاني شذوذان وقوع الناصبة
بعد العلم واهمالها حملا على ما اختها وجا هنا على الواجب عند بعضهم او الاحسن عند اخرين
وهو الفصل بين ان الخفيفة وبين خبرها اذا كان جملة فعلية متصرفة غير دعا والفاصل اما نفي
كهذه الايه واما حرف تنفيس كقوله تعالى علم ان سيكون منكم مرضى ومثله علمت ان سوف
يقوم واما قد كقوله تعالى ونعلم ان قد صدقتنا واما لو وهي غريبة كقوله وان لو استقاموا ان لو كانوا
يعلمون الغيب وتحرزت بالفعلية من الاسمية فانها لا تحتاج الى فاصل كقوله تعالى واخر
دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وكقوله

في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل

وبالمتصرفة من غير المتصرفة فانه لا تحتاج الى فاصل كقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى
وان عسى ان يكون وبغير دعا من الواقعة دعا كقوله تعالى ان غضب الله في قراة نافع ومن
نصب يكون فان عنده هي الناصبة للمضارع دخلت على فعل منفي بلا ولا لا تمنع ان يعمل ما بعدها
فيما قبلها من ناصب ولا جازم ولا جار فالناصبة كهذه الايه والجازم كقوله تعالى ان لا تعلوا
لكن فتنة الا تفعلوه فتنة والجار نحو جيت بلا زاد وحسب هنا على بابها من الظن
فالناصبة لا تقع بعد علم كما ان المخففة لا تقع بعد غيره وقد شذ وقوع الناصبة بعد تيقن وهو نص

فيه كقوله

لو رضي عن الله ان الناس قد علموا ان لا يدانينا في خلقه بشرا

وليس لقايل ان يقول العلم هنا بمعنى الظن اذ لا ضرورة تدعوا اليه والاكثر بعد افعال
الشك النصب بان ولذلك اجمع على النصب في قوله تعالى احسب الناس ان يتركوا واما قوله
تعالى افلا يرون ان لا يرجع اليهم الجمهور على الرفع لان الرويه تقع على العلم والحاصل انه متى وقعت
بعد علم وجب ان تكون المخففه واذا وقعت بعد ما ليس بعلم ولا شك وجب ان تكون الناصبه
وان وقعت بعد فعل يحتمل اليقين والشك جاز فيها وجهان باعتبارين ان جعلناه يقينا جعلناها
المخففه ورفعنا ما بعدها وان جعلناه شكا جعلناها الناصبه ونصبنا ما بعدها والايه الكريمة
من هذا الباب وكذلك قوله افلا يرون ان لا يرجع اليهم وقوله احسب الناس ان يتركوا لكن لم يقرا
في الاولى الا بالرفع ولا في الثانيه الا بالنصب لان القراه سنه متبعه وهذا تحرير القول
فيها وانما قلنا ذلك لان بعضهم يقول يجوز فيها بعد افعال الشك وجهان فيوهم هذا انه يجوز فيها ان
تكون المخففه والفعل قبلها باق على معناه من الشك لكن يويد ما ذكرناه من الصلاحيه اللفظيه
بالاعتبارين المتقدمين ولهذا قال الزمخشري فان قلت كيف دخل فعل الحسبان
على ان التي هي للتحقيق قلت نزل حسبانهم لقوته في صدورهم منزلة العلم والسبب المقتضي لوقوع
المخففه بعد اليقين والناصبه بعد غيره وجواز الوجهين فيما تردد ما ذكروه وهو ان المخففه
تدل على ثبات الامر واستقراره لانها للتوكيد كالمشددة والعلم وبابه كذلك فناسب ان يوقعها
بعد اليقين للملازمه بينهما ويدل على ذلك وقوعها مشدده بعد اليقين كقوله تعالى ويعلمون ان
الله هو الحق المبين الم تعلم ان الله على كل شي قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض الى غير
ذلك والنوع الذي لا يدل على ثبات واستقرار يقع بعده الناصبه كقوله تعالى والذي اطمع ان يغفر
لي نخشى ان تصيبنا دايره فخشينا ان يرهقهما ااشفقتم ان تقدموا الى غير ذلك والنوع
المحتمل للامرين يقع بعده تارة المخففه وتارة الناصبه لما تقدم من الاعتبارين وعلى كلي التقديرين
اعني كونها المخففه او الناصبه فهي سادة مسد المفعولين عند جمهور البصريين ومسد الاول
والثاني محذوف عند ابي الحسن اي حسبوا عدم الفتنه كاينا او حاصلا وحكي بعض النحويين انه ينبغي
لمن رفع ان يفصل ان من لا في الكتابه لان الهاء المضمر حايله في المعنى ومن نصب
لم يفصل لعدم الحايل بينهما قال ابو عبد الله هذا ربما ساغ في غير المصحف اما المصحف
فلم يرسم الا على الاتصال وفي هذه العباره تجوز اذ لفظ الاتصال يشعر بان يكتب ان لا فتوصل
ان بلا في الخط فينبغي ان يقال لا يثبت لها صوره او يثبت لها صوره منفصله
اختلفوا في الفتنه فقيل هي العذاب اي وظنوا ان لا يكون عذاب وقيل هي الابتلا والاختبار
بالقحط والوبا والقتل والعداوة والبغضا فيما بينهم وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من الفريقين

حمل

حمل الفتنه على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم انه لا يقع فتنه يحتمل وجهين اما انهم كانوا يعتقدون
ان الواجب عليهم في كل رسول جا بشرع اخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله واما انهم وان اعتقدوا
في انفسهم كونهم مخطيين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابنا الله واحباوه وكانوا
يعتقدون ان نبوة اسلافهم واباهم يدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب
فعموا وصموا اي فعموا عن الحق فلم يبصروا وصموا بعد موسى ثم تاب الله عليهم ببعث
عيسى وقيل عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث آمن
بعضهم به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد صلى الله عليه وسلم بان انكر نبوته ورسالته وانما قال
كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم الا ان جمعا منهم امنوا كعبد الله ابن
سلام واصحابه وقيل عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير
منهم بالتعنت وهو طلبهم روية الله جهرة ونزول الملايكه وقال القفال
رحمه الله ذكر الله في سورة بني اسرايل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الايه فقال وقضينا الى بني
اسرايل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جا وعد اولاهما بعثنا عليكم
عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم
وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال
فاذا جا وعد الاخرة ليسوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا
فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم ثم عموا وصموا كثير منهم في هذا التركيب
خمسة اوجه احدها ان الواو علامة جمع الفاعل كما يلحق الفعل تا التانيث ليدل على تانيث
الفاعل كقامت هند وهذه اللغه جاريه في المثنى وجمع الاناث ايضا فيقال
قاما اخوك وقمن اخوانك كقوله

وقد اسلماه مبعد وحميم

وقوله

ولكن ديافي ابوه وامه بحوران يعصرن السليط اقاربه

واستدل بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم يتعاقبون فيكم ملايكه ويعبر النحاه عن هذه اللغة
بلغة اكلوني البراغيث ولكن الافصح ان لا يلحق الفعل علامة وفرق النحويون بين لحاق علامة
التانيث وعلامة التثنية والجمع بان علامة التانيث لازمة لان التانيث في ذات الفاعل بخلاف
التثنية والجمع فانه غير لازم الوجه الثاني ان الواو ضمير عايد على المذكورين العايد عليهم في
واحسبوا وكثير بدل من هذا الضمير كقولك اخوتك قاموا كبيرهم وصغيرهم ونحوه والابدال
كثير في القران قال تعالى الذي احسن كل شي خلقه وقال ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا الوجه الثالث ان الواو ضمير ايضا وكثير بدل منه والعرف

بين هذا الوجه والذي قبله ان الضمير في الوجه الاول مفسر بما قبله وهم بنو اسرائيل واما في هذا الوجه
فهو مفسر بما بعده وهذا احد المواضع التي يفسر فيها الضمير بما بعده وهو ان يبدل منه ما يفسره وهي مسئلة
خلاف تقدم تحريرها الوجه الرابع ان الضمير عائد على من تقدم وكثير خبر مبتدا محذوف
وقدره مكي تقديرين احدهما قال تقديره العمي والصم كثير منهم والثاني العمي والصم كثير
منهم ودل على ذلك قوله ثم عموا وصموا فعلى تقدير الاول يكون كثير صادقا عليهم ومنهم صفة
لكثير وعلى التقدير الثاني يكون كثير صادقا على العمي والصم لا عليهم ومنهم صفة له بمعنى انه صادر
منهم وهذا الثاني غير ظاهر وقدره الزمخشري فقال اولئك كثير منهم الوجه
الخامس ان كثير مبتدا والجملة الفعلية قبله خبر ولا يقال ان الفعل متى وقع خبرا وجب تاخيره
لان ذلك مشروط بكون الفاعل مستترا نحو قولهم زيد قام لانه لو قدم فقيل قام زيد لالتبس بالفاعل
فان قيل وهذا ايضا يلبس بالفاعل في لغة اكلوني البراغيث فالجواب
انها لغة ضعيفة لا يبالي بها وضعف ابو البقا هذا الوجه بمعنى اخر فقال لان الفعل قد وقع في موضعه
فلا ينوى به غيره وفيه نظر لانا لا نسلم انه وقع موقعه وانما كان واقعا موقعه لو كان مجردا من علامة
ومثل هذه الاية ايضا قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا والجمهور على عموا وصموا بفتح العين
والصاد والاصل عميوا وصمموا كضربوا فاعل الاول بالحذف والثاني بالادغام وقرا يحيى ابن وثاب
وابراهيم النخعي بضم العين والصاد وتخفيف الميم من عموا قال الزمخشري على تقدير
عماهم الله وصمهم اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما يقال نركته اذا ضربته بالنيزك وهو رمح قصير
وركبته اذا ضربته بركبتك ولم يعترض عليه ابو حيان وكان قد قال قبل ذلك بعد ان حكى القراءة
جرت مجرى زكم الرجل وازكمه الله وحم واحمه الله ولا يقال زكمه الله ولا حمه كما لا يقال
عميته ولا صممته وهي افعال جات مبنية للمفعول الذي لم يسم فاعله وهي متعدية ثلاثية فاذا بنيت
للفاعل صارت قاصرة فاذا اردت بناها للفاعل متعديه ادخلت همزة النقل وهي نوع غريب
في الافعال انتهى فقوله كما لا يقال عميته ولا صممته يقتضي ان الثلاثي منها لا يتعدى والزمخشري
قد قال على تقدير عماهم الله وصمهم فاستعمل ثلاثيه متعديا فان كان ما قاله ابو حيان صحيحا فينبغي
ان يكون كلام الزمخشري فاسدا او بالعكس وقرا ابن ابي عبلة كثيرا نصبا على انه نعت لمصدر
محذوف وتقدم غير مرة انه عند سيبويه حال وقال مكي ولو نصبت كثيرا في الكلام لجاز ان تجعله
نعتا لمصدر محذوف اي عمى وصمما كثيرا قاله فكانه لم يطلع عليها قراءة ولم تصح عنده لشذوذها
وقوله فعموا عطفه بالفاء وقوله ثم عموا وصموا عطفه بثم وهو معنى حسن وذلك انهم عقيب الحسبان
حصل لهم العمى والصمم من غير تراخ واسند الفعلين اليهم بخلاف قوله فاصمهم واعمى ابصارهم لان هذا
فيمن لم يسبق له هداية واسند الفعل الحسن لنفسه في قوله ثم تاب الله عليهم وعطف قوله
ثم عموا بحرف التراخي دلالة على انهم تمادوا في الضلال الى وقت التوبة

المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر واذا كان كذلك فنقول فاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله تعالى
او العبد فالاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه
فان قالوا انما اختاره لانهم ظنوا انه علم قلنا فحاصل هذا الجهل يسبقه جهل اخر الا ان الجهالات
لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب
ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبياء وتكذيب
الرسل والمقصود منه التهديد لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم الاية
لما تكلم مع اليهود شرع في الكلام ههنا مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
وهذا قول الملكانية والمار يعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب
انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى عنهم تعالى عن المسيح انه
قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول
النصارى وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يفرق بين نفسه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة
عليه ثم قال تعالى انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين
من انصار ومعناه ظاهر واحتج اهل السنة بهذا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا لانه تعالى
جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين وهو ان الله حرم عليهم الجنة وماواهم النار وانه
ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المومنين كذلك لما بقي لتقدير
المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة معناه احد الثلاثة ولذلك منع الجمهور ان ينصب ما بعده لا تقول ثالث ثلاثة ولا رابع اربعة
قالوا لانه اسم فاعل ويعمل عمل فعله وههنا لا يقع موقعه فعل اذ لا يقال ربعت الاربعة ولا ثلثت
الثلاثة وايضا فانه احد الثلاثة فيلزم ان يعمل في نفسه واجاز النصب بمثل هذا ثعلب ورده عليه
الجمهور بما ذكرنا اما اذا كان من غير لفظ ما بعده فانه يجوز فيه الوجهان النصب والاضافة نحو رابع
ثلاثة وان شئت ثلاثة واعلم انه يجوز ان يشتق من احد الى عشرة صيغة اسم فاعل نحو واحد ويجوز
قلبه فيقال حادي وثاني وثالث الى عاشر وحينئذ يجوز ان يستعمل مفردا فيقال
ثالث ورابع كما يقال ثلاثة واربعة من غير ذكر مفسر وان يستعمل استعمال اسماء الفاعلين ان وقع
بعده مغايره لفظا ولا يكون الا ما دونه برتبة واحدة نحو عاشر تسعة وتاسع ثمانية فلا يجاء
مع ما دونه برتبتين نحو عاشر ثمانية ولا ثامن اربعة ولا بما مع ما فوقه مطلقا فلا يقال
تاسع عشرة ولا رابع ستة اذا تقرر ذلك فيعطى حكم اسم الفاعل فلا يعمل الا بشروط واما اذا
جامع موافقه لفظا وجب اضافته نحو ثالث ثلاثة وثاني اثنين وتقدم خلاف ثعلب ويجوز ان يبنى
ايضا من احد عشر الى تسعة عشر فيقال حادي عشر وثالث عشر ويجوز ان يستعمل مفردا كما
ذكرنا ويجوز ان يستعمل مجامعا لغيره ولا يكون الا موافقا فيقال حادي عشر احد عشر وثالث
عشر ثلاثة عشر ولا يقال ثالث عشر اثني عشر وان كان بعضهم خالف وحكم المونث كحكمه في الصفات

المرجع فتعالى ماله ورابعة وحادية عشر وثالثة عشر وثلاث عشرة وله احكام كثيرة مذكورة في كتب
النحو   هذا قول المرقوسيه وفيه طريقان احدها قول المفسرين وهو ان النصارى
يقولون الالهية مشتركة بين الله ومريم وعيسى وكل واحد من هولاء اله ويوكد ذلك قوله
تعالى للمسيح انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلثة اي احد ثلثه
وواحد من ثلثة الهة يدل عليه قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد قال
الواحدي والبغوي ومن قال من قال ان الله تعالى ثالث ثلثة ولم يرد به ثالث
ثلثة الهة فانه ما من شي الا والله ثالثه بالعلم قال تعالى ما يكون من نجوى ثلثة
الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر ما ظنك باثنين
الله ثالثهما الطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة اقانيم
اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع
والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة واثبتوا الذات والكلمة والحياة
وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسم عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن
وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد وهذا باطل ببديهة العقل
فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلثة وليس في الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا
من مقالة النصارى   وما من اله من زائدة في المبتدا لوجود الشرطين وهما كون الكلام
غير ايجاب وتنكير ما جرته واله بدل من محل اله المجرور بمن الاستغراقية لان محله رفع كما تقدم
والتقدير وما اله في الوجود الا اله متصف بالوحدانية قال الزمخشري من في
قوله من اله للاستغراق وهي المقدرة مع لا التي لنفي الجنس في قولك لا اله الا الله والمعنى وما
من اله قط في الوجود الا اله متصف بالوحدانية وهو الله تعالى فقد تحصل من هذا ان من اله
مبتدا وخبره محذوف والا اله بدل على المحل قال مكي ويجوز في الكلام النصب
الا الها على الاستثناء قال ابو البقا ولو قرئ بالجر بدلا من لفظ اله لكان جائزا في العربية
قال شهاب الدين ليس كما قال لانه يلزم زيادة من في الواجب لان النفي انتقض بالا لو
قلت ما قام الا من رجل لم يجز فكذا هذا وانما يجوز ذلك على راي الكوفيين والاخفش فان الكوفيين
يشترطون تنكير مجرورها فقط والاخفش لا يشترط شيا قال مكي واختار الكسائي
الخفض على البدل من لفظ اله وهو بعيد لان من لا تزاد في الواجب قال شهاب الدين
ولو ذهب ذاهب الى ان قوله الا اله خبر المبتدا وتكون المسالة من الاستثنا المفرغ
كانه قيل ما اله الا الله متصف بالواحدانية لظهر له نحو لكني لم ارهم قالوه وفيه مجاز
للسنطر ثم قال تعالى وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم
قال الزجاج معناه ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن
النصرانية وخص الذين كفروا لعلمه بان بعضهم يومن   ليمسن جواب

قسم محذوف وجواب الشرط محذوف لدلالة هذا عليه والتقدير والله ان لم ينتهوا ليمسن وجا هذا
على القاعدة المقررة وهو انه اذا اجتمع شرط وقسم اجيب سابقهما ما لم يسبقهما ذو خبر
وقد يجاب الشرط مطلقا وقد تقدم ايضا ان فعل الشرط حينيذ لا يكون الا ماضيا لفظا او معنا
لا لفظا كهذه الاية فان قيل السابق هنا الشرط والقسم مقدر فيكون تقديره متاخرا ن
فالجواب انه لو قصد تاخر القسم في التقدير لاجيب الشرط فلما اجيب
القسم علم انه مقدر التقديم وعبر بعضهم عن هذا فقال لام التوطية للقسم قد تحذف ويراعى حكمها
كهذه الاية اذ التقدير ولئن لم كما صرح به في غير موضع كقوله لئن لم ينته المنافقون ونظير هذه الاية
قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من وان اطعتموهم انكم لمشركون وتقدم ان هذا النوع
من جواب القسم يجب ان يتلقى باللام واحدى النونين عند البصريين الا ما استثني كما تقدم ن
قال الزمخشري فان قلت فهلا قيل ليمسهم عذاب قلت في اقامة الظاهر مقام المضمر فايدة
وهي تكرير الشهادة عليهم بالكفر وقوله منهم في محل نصب على الحال قال ابو البقا
امام الدين واما من ضمير الفاعل في كفروا قال شهاب الدين لم يتغير الحكم في المعنى لان
الضمير الفاعل هو نفس الموصول وانما الخلاف لفظي وقال الزمخشري من في قوله ليمسن الذين كفروا
منهم للبيان كالتي في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان قلت فعلى هذا يتعلق منهم بمحذوف
فان قلت هو على جعله حالا متعلق ايضا بمحذوف قلت الفرق بينهما ان جعله حالا يتعلق بمحذوف
ذلك المحذوف هو الحال في الحقيقة وعلى هذا الوجه يتعلق بفعل مفسر للموصول
الاول كانه قيل اعني منهم ولا محل لاعني لانها جملة تفسيرية وقال ابو حيان ومن في
منهم للتبعيض اي كائنا منهم والربط حاصل بالضمير فكانه قيل كافرهم وليسوا كلهم بقوا على الكفر انتهى
يعني هذا التقدير لكونها تبعيضية وهو معنى كونها في محل نصب على الحال   افلا يتوبون
تقدم نظيره مرارا وان فيه رايين راي الجمهور تقديم حرف العطف على الهمزة تقديرا وراي ابي القسم
بقاوه على حاله وحذف جملة معطوف هذا عليها والتقدير ايثبتون على كفرهم فلا يتوبون والاستفهام
فيه قولان اظهرهما انه للتعجب من حالهم اي كيف لا يتوبون ويستغفرون من هذه المقالة الشنعا
والثاني انه بمعنى الامر وهو راي ابن زياد الفرا كانه قال توبوا واستغفروا من هاتين
المقالتين كقوله فهل انتم منتهون وكلام ابن عطية يفهم انه للتحضيض قال رفق جل وعلا
بهم بتحضيضه اياهم على التوبة وطلب المغفرة يعني بذلك من حيث المعنى والا فهم التحضيض
من هذا اللفظ غير مسلم وكيف يعقل ان حرف العطف فصل بين الهمزة ولا المفهمة للتحضيض فان
قيل هذا انما يشكل على قولنا ان الا التحضيضية بسيطة غير مركبة فلا يدعى فيها
الفصل بحرف العطف اما اذا قلنا انها همزة الاستفهام دخلت على لا النافية وصار معناهما

التخصيص فلا بد الفصل بحرف العطف لانه بمنزلة لا النافية الداخل عليها همزة الاستفهام فالجواب

انه لا يجوز مطلقا لان ذلك المعنى قد انسلخ وحدث معنى اخر وهو التخصيص فلا يلزم من الجواز

في الاصل الجواز بعد حدوث معنى جديد ما المسيح ابن مريم الا رسول

الايه وهذا كقوله وما محمد الا رسول وقد خلت صفة له كما في الاية الاخرى وتقدم معنى الحصر

اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين مضوا من قبله وليس باله كما ان الرسل الذين مضوا لم

يكونوا الهه وجا بالبينات من الله كما اتوا بامثالها ان ابرا عيسى الاكمه والابرص واحيي الموتى

باذن الله على يده كما احيا موسى العصا وجعلها حية تسعى وفلق له البحر وضرب الحجر فانفجرت

منه اثنتا عشرة عينا وان كان خلقه من غير ذكر فقد الله ادم من غير ذكر ولا انثى

وامه صديقة ابتدا وخبر ولا محل لهذه الجملة من الاعراب وصديقة تانيث

صديق وهو بنا مبالغة كفعال وفعول الا انه لا يعمل عملا امثلة المبالغة فلا يقال زيد شريب

العسل كما يقال شراب العسل وان كان القياس اعماله وهل هو من صدق الثلاثي او من صدق

مضعفا القياس يقتضي الاول لان امثلة المبالغة تطرد من الثلاثي دون الرباعي فانه لم يجي منه

الا القليل وقال الزمخشري انه من التصديق وكذا ابن عطيه الا انه جعله محملا وهذا

واضح لقوله وصدقت بكلمات ربها فقد صرح بالفعل المسند اليها مضعفا دل على الاول

معناه انها كثيرة الصدق كانا ياكلان الطعام لا محل له لانه استيناف وبيان لكونهما

كسائر البشر في احتياجهما الى ما يحتاج اليه كل جسم مولف والاله الحق منزه عن ذلك

وقال بعضهم هو كناية عن احتياجهما الى الغوط وهذا ضعيف من وجوه الاول

انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة ياكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة

الى الطعام وهذه الحاجة من اقوى الدلايل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله كناية عن شي

اخر الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع

الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين

والمقصود من هذه الايه الاستدلال على فساد قول النصارى لان من كان له ام فقد حدث

بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها وكل من احتاج الى الطعام اشد الحاجة

لم يكن الها لان الاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشيا وبالجملة ففساد قول النصارى

اظهر من ان يحتاج فيه الى دليل كيف منصوب بقوله نبين بعده وتقدم ما فيه

في قوله كيف تكفرون وعينه ولا يجوز ان يكون معمولا لما قبله لان له صدر الكلام وهذه الجملة

الاستفهاميه في محل نصب لانها معلقة للفعل قبلها وقوله ثم انظر انى يوفكون كالجملة قبلها

وانى بمعنى كيف ويوفكون ناصبا لاني ويوفكون بمعنى يصرفون وفي تكرير الامر بقوله

انظر ثم انظر دلالة على الاهتمام بالنظر وايضا فقد اختلف متعلق النظرين فان الاول

امر بالنظر في كيفيه ايضاح الله تعالى لهم الايات وبيانها بحيث انه لا شك فيها ولا ريب والامر

الثاني بالنظر في كونهم صرفوا عن تدبرها والايمان بها او بكونهم قلبوا اعما اويديهم قال

الزمخشري فان قلت ما معنى التراخي في قوله ثم انظر قلت معناه ما بين العجبين يعني انه بين لهم

الايات بيانا عجيبا وان اعراضهم عنها اعجب منه انتهى يعني انه من باب التراخي في الرتب

لا في الازمنه ونحوه ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وسياتي يقال

افكه يافكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشي ما فوك عنه وقد

افكت الارض اذا صرف عنها المطر والمعنى كيف يصرفون عن الحق قال اهل السنة دلت

الايه على انهم مصروفون عن تامل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل

والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك

قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا الايه وهذا دليل ايضا على

فساد قول النصارى وذلك من وجوه الاول ان اليهود كانوا يعادون عيسى عليه السلام

ويقصدونه بالسوء فما قدر على اضرارهم وكان له ايضا انصار وصحابه يحبونه فما قدر على ايصال

نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل ان يكون الها الثاني

ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش وطلب الما منهم صبوا

الخل في منخره ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل كونه الها الثالث

ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل من سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك

لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى لان الاله لا يعبد شيا انما العبد هو الذي يعبد الاله

فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه كان يفعلها لكونه محتاجا

في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال

المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك كان عبدا كساير العبيد وهذا هو عين الدليل

الذي حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك

شيا ما لا يملك يجوز ان يكون ما بمعنى الذي وان يكون نكرة موصوفة والجملة بعدها

صلة فلا محل لها او صفة فمحلها النصب وفي وقوع ما على العاقل هنا لانه اريد به عيسى وامه وجوه

احدها انه اتى بما مرادا بها العاقل لانها مبهمة تقع على كل شي كذا قاله سيبويه او اريد

به النوع كقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي النوع الطيب او اريد به العاقل مع غيره

لان اكثر ما عبد من دون الله غير عاقل كالاصنام والاوثان والكواكب والشجر او شبهه على

اول احواله لانه في اول حاله لا يوصف بعقل فكيف يتخذ الها معبودا والله هو

السميع العليم هو يجوز ان يكون مبتدا ثانيا والسميع خبره والعليم خبر ثان او صفه والجملة خبر

الاول ويجوز ان يكون فصلا وقد عرف ما فيه ويجوز ان يكون بدلا وهذه الجملة الظاهر

فيها انها لا محل لها من الاعراب ويحتمل ان يكون في محل نصب على الحال من فاعل تعبدون

اي اتعبدون غير الله والحال ان الله هو المستحق للعبادة لانه يسمع كل شي ويعلمه واليه ينحوا كلام
الزمخشري فانه قال والله هو السميع العليم متعلق با تعبدون اي اتشركون بالله ولا
تخشونه وهو الذي يسمع ما تقولون ويعلم ما تعتقدون اتعبدون العاجز والله هو السميع العليم
انتهى فعلى هذا قوله والله هو السميع العليم المراد منه التهديد والرابط بين الحال وصاحبها
الواو ومجي ها تين الصفتين بعد هذا الكلام في غاية المناسبة فان السميع يسمع ما يشكي اليه من الضرر
وطلب النفع ويعلم مواقعهما كيف يكونان يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم
غير الحق الاية لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى واقام الدلايل
على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين فقال يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم اي لا تتجاوزوا الحد والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد
غير الحق فيه خمسة اوجه احدها انه نعت لمصدر محذوف اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق
اي غلوا باطلا ولم يذكر الزمخشري غيره الثاني انه منصوب على الحال من ضمير الفاعل
في تغلوا اي لا تغلوا مجاوزين الحق ذكره ابو البقا الثالث انه حال من دينكم اي لا تغلوا
فيه وهو باطل بل اغلوا فيه وهو حق ويويد هذا ما قاله الزمخشري فانه قال
لان الغلو في الدين غلوان حق وهو ان يفحص عن حقايقه ويفتش عن اباعد معانيه ويجتهد في تحصيل
حججه وغلو باطل وهو ان يتجاوز الحق ويتخطاه بالاعراض عن الادلة الرابع انه منصوب
على الاستثنا المتصل الخامس على الاستثنا المنقطع ذكرهما اعني الوجهين ابو حيان عن غيره
واستبعدهما فانه قال وابعد من ذهب الى انهما استثنا متصل ومن ذهب
الى انهما استثنا منقطع وتقديره لكن الحق فاتبعوه قال شهاب الدين والمستثنى
منه يعسر تعيينه والذي يظهر فيه انه قوله في دينكم كانه قيل لا تغلوا في دينكم الا الدين الحق
فانه يجوز لكم الغلو فيه ومعنى الغلو فيه ما تقدم من تقرير الزمخشري له وذكر الواحدي
فيه الحال والاستثنا فقال وانتصاب غير الحق من وجهين احدهما الحال والقطع من الدين
كانه قيل لا تغلوا في دينكم مخالفين للحق لانهم خالفوا الحق في دينهم ثم غلوا فيه بالاصرار عليه
والثاني ان يكون منصوبا على الاستثنا فيكون الحق مستثنى عن المنهي عن الغلو فيه بان يجوز
الغلو فيما هو حق على معنى اتباعه والثبات عليه وهذا نص فيما ذكرنا من ان المستثنى هو دينكم
وتقدم معنى الغلو في سورة النسا فظاهر هذه الاعاريب المتقدمة ان تغلوا فعل لازم وكذا نص
عليه ابو البقا الا ان اهل اللغة يفسرونه بمعنى متعد فانهم قالوا معناه لا تتجاوزوا الحد
قال الراغب الغلو تجاوز الحد يقال ذلك اذا كان في السعر غلا واذا كان في العدد
والمنزلة غلوا وفي السهم غلوا وافعالها جميعا غلا يغلوا فعلى هذا يجوز ان ينتصب
غير الحق مفعولا به اي لا تتجاوزوا في دينكم غير الحق فان فسرنا تغلوا بمعنى تتباعدوا من قولهم

غلا

غلا السهم اي تباعد كان قاصرا فيحتمل ان يكون من قال بانه لازم اخذه من هذا
لامن الاول قال بعض المفسرين معنى قوله غير الحق اي في دينكم المخالف للحق لانهم
خالفوا الحق في دينهم ثم غلوا فيه بالاصرار عليه وقال ابن الخطيب معنى الغلو الباطل
ان يتكلف الشبه واخفا الدلايل وذلك الغلو هو ان اليهود نسبوا عيسى عليه السلام الى الزنا
والى انه كذاب والنصارى ادعوا فيه الالهية ولا تتبعوا اهوا قوم قد ضلوا من
قبل الاهوا جمع الهوى وهو ما تدعوا اليه شهوة النفس والمراد ههنا المذاهب التي تدعوا اليها
الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله بلفظ الهوى في القران الا ذمه قال
تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن وابتع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ
الهه هواه قال ابو عبيد لم نجد الهوى بموضع الاية موضع الشر لا يقال
فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله
وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار وانشدوا في ذم الهوى
ان الهوى لهو الهوان بعينه فاذا هويت فقد لقيت هوانا
وقال رجل لابن عباس رضي الله عنهما الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال
ابن عباس كل هوى ضلالة واضلوا كثيرا في نصب كثيرا وجهان احدهما انه
مفعول له وعلى هذا اكثر المتاولين فانهم يفسرونه بمعنى واضلوا كثيرا منهم او من المنافقين والثاني
انه منصوب على المصدرية اي نعت لمصدر محذوف اي اضلالا كثيرا وعلى هذا فالمفعول
محذوف اي اضلوا غيرهم اضلالا كثيرا اعلم انه تعالى وصفهم بثلاث
درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل والمراد رؤسا الضلالة من فريقي اليهود
والنصارى الماضين والخطاب للذين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نهوا عن اتباع اسلافهم
فيما ابتدعوه باهوايهم فبين انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم
الان ضالون كما كانوا ولا تجد حالة اقرب الى البعد عن الله تعالى والقرب من عقاب الله من هذه
الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في
ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ولما خاطبهم بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال
لعن الذين كفروا من بني اسرايل على لسان داود وعيسى ابن مريم قال اكثر المفسرين
يعني اهل ايلة لما اعتدوا في السبت قال داود اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واصحاب
المايدة لما اكلوا من المايدة ولم يومنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت
فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلما ان اليهود
كانوا يفتخرون بانا من اولاد الانبيا فذكر الله هذه الاية ليدل على انهم ملعونين على السنة
الانبيا وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولعنا من يكذبه
وهو قول الاصم من بني اسرايل في محل نصب على الحال وصاحبها اما الذين واما واو
كفروا وهما بمعنى واحد وقوله على لسان داود وعيسى قال ابو حيان المراد بالجارحة

لا اللغة يعني ان الناطق بلعنهم لسان هذين النبيين وجا قوله على لسان بالافراد دون
التثنية والجمع فلم يقل على لساني ولا على السنة لقاعدة كلية وهو ان كل جزين مفردين من صاحبهما
اذا اضيفا الى كليهما من غير تفريق جاز فيهما ثلثة اوجه لفظ الجمع وهو المختار ويليه التثنية عند بعضهم
وعند بعضهم الافراد مقدم على التثنية فيقال قطعت روس الكبشين وان شيت راسي الكبشين
وان شيت راس الكبشين ومنه فقد صغت قلوبكما فقولنا جزين تحرز من شيين ليسا بجزين
نحو درهمكما وقد جاء من بيوتكما وعمايمكما واسيافكما لامن اللبس وبقولنا مفردين من نحو العينين
واليدين فاما قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهم بالاجماع وبقولنا من غير تفريق تحرز من نحو قطعت
راس الكبش السمين والكبش الهزيل ومنه هذه الاية فلا يجوز الا الافراد وقال ————
بعضهم هو مختار اي فيجوز غيره وقد مضى تحقيق هذه القاعدة قال شهاب الدين وفي النفس من كون
المراد باللسان الجارحة شي ويويد ذلك ما قاله الزمخشري فانه قال ———— نزل الله لعنهم في الزبور
على لسان داود وفي الانجيل على لسان عيسى وقوة هذا تابى كونه الجارحة ثم اني رايت الواحدي ————
ذكر عن المفسرين قولين ورجح ما قلته قال رحمه الله وقال ابن عباس يريد في الزبور وفي الانجيل
ومعنى هذا ان الله تعالى لعن في الزبور من يكفر من بني اسرايل وكذلك في الانجيل وقيل
على لسان داود وعيسى لان الزبور لسان داوود والانجيل لسان عيسى فهذا نص في ان المراد باللسان
غير الجارحة ثم قال ———— وقال الزجاج وجايز ان يكون داوود وعيسى علما ان محمدا نبي
مبعوث وانهما لعنا من يكفر به والقول هو الاول فتجويز الزجاج لذلك ظاهر انه يراد باللسان
الجارحة ولكن ليس قولا للمفسرين وعلى لسان متعلق بلعن قال ابو البقا كما يقال جا زيد على فرس
قال شهاب الدين وفيه نظر اذ الظاهر انه حال   ذلك بما عصوا قد تقدم نظيره
وقوله وكانوا يعتدون في هذه الجملة الناقصة وجهان اظهرها ان يكون عطفا على صلة ما
وهو عصوا اي ذلك بسبب عصيانهم وكونهم معتدين والثاني انها استينافية اي اخبر الله
تعالى عنهم بذلك قال ابو حيان ويقوي هذا ما جا بعده كالشرح له وهو قوله كانوا لا يتناهون
كانوا لا يتناهون التناهي هاهنا له معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من
النهي اي كان لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ————
من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم وروى ابن مسعود قال ————
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيمن كان قبلكم من بني اسرايل اذا عمل العامل منهم بالخطية نهاه
الناهي تعزيرا فاذا كان من الغد جالسه واكله وشاربه كانه لم يره على الخطية بالامس فلما
راى ذلك منهم ضرب قلوب بعضهم على بعض وجعل منهم القردة والخنازير ولعنهم على لسان داوود
وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والذي نفسي بيده لتامرن ولتنهون عن المنكر
ولتاخذن على يد السفيه ولتاطرنه على الحق اطرا او ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض وليلعنكم
كما لعنهم المعنى الثاني التناهي بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه

قد

عن منكر فعلوه متعلق بيتناهون وفعلوه صفة لمنكر قال ———— الزمخشري ما معنى
وصف المنكر بفعلوه ولا يكون النهي بعد الفعل قلت معناه لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه او عن
مثل منكر فعلوه او عن منكر ارادوا فعله كما ترى امارات الخوض في الفسق والاته تسوي وتهيا ويجوز
ان يراد لا يتناهون ينتهون ولا يمتنعون عن منكر فعلوه بل يصرون عليه ويداومون يقال ————
تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع منه وقوله لبيسما ولبيسما قدمت قد تقدم اعراب ————
نظيره وهاهنا زيادة اخرى لخصوص التركيب ياتي الكلام عليها   ترى كثيرا منهم قيل
من اليهود كعب ابن الاشرف واصحابه يتولون الذين كفروا مشركي مكة حين خرجوا اليها يستجيشون
على النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابن عباس ومجاهد والحسن منهم يعني من المنافقين يتولون اليهود
لبيس ما قدمت لهم انفسهم بيس ما قدموا من العمل لمعادهم في الاخرة   ان سخط الله عليهم
في محله اوجه احدها انه مرفوع على البدل من المخصوص بالذم والمخصوص قد حذف ————
واقيمت صفته مقامه فانك تعرب ما اسما تاما معرفة في محل رفع بالفاعلية بفعل الذم والمخصوص
بالذم محذوف وقدمت لهم انفسهم جملة في محل رفع صفة له والتقدير لبيس الشي الذي شي قدمته
لهم انفسهم فان سخط الله عليهم بدل من شي المحذوف وهذا هو مذهب سيبويه كما تقدم تقريره الثاني
انه هو المخصوص بالذم فيكون فيه الثلاثة الاوجه المشهورة احدها انه مبتدا والجملة قبله
خبره والرابط على هذا العموم عند من يجعل ذلك او لا يحتاج الى رابط لان الجملة عين المبتدا
الثاني انه خبر مبتدا محذوف لانك لما قلت بيس الرجل قيل لك من هو فقلت فلان اي هو فلان
الثالث انه مبتدا خبره محذوف وقد تقدم تحرير ذلك والى كونه مخصوصا بالذم ذهب ————
جماعة كالزمخشري ولم يذكر غيره قال ان سخط الله عليهم هو المخصوص بالذم كانه قيل لبيس زادهم
الى الاخرة سخط الله عليهم والمعنى موجب سخط الله قال ———— شهاب الدين وفي تقدير هذا
المضاف من المحاسن ما لا يخفى على متامله فان نفس السخط المضاف الى الباري تعالى لا يقال ————
هو المخصوص بالذم انما المخصوص بالذم اسبابه وذهب اليه ايضا الواحدي ومكي وابو البقا الا ان
ابا حيان بعد ان حكى هذا الوجه عن الزمخشري قال ———— ولا يصح هذا الاعراب ————
الا على مذهب الفرا والفارسي في جعل ما موصولة او على مذهب من يجعل ما تمييزا وقدمت لهم صفتها
واما على مذهب سيبويه فلا ياتي ذلك ثم ذكر مذهب سيبويه الوجه الثالث ————
من الاوجه ان سخط الله في محل رفع على البدل من ما والى ذلك ذهب مكي وابن عطية الا ان مكيا حكاه
عن غيره قال وقيل في موضع رفع على البدل من ما في لبيس على انها معرفة قال ————
ابو حيان بعد ما حكى هذا الوجه عن ابن عطية ولا يصح هذا سوا كانت ما تامة ام موصولة لان البدل
يحل محل المبدل منه وان سخط لا يجوز ان يكون فاعلا لبيس لان فاعل بيس لا يكون ان والفعل وهو
ايراد واضح الوجه الرابع انه في محل نصب على البدل من ما اذا قيل بانها تمييز ذكر ذلك
مكي وابو البقا وهذا لا يجوز البتة وذلك لان شرط التمييز عند البصريين ان يكون نكرة وان وما

في خبرها عندهم من قبيل اعرف المعارف لانها تشبه المضمر وقد تقدم تقرير ذلك فكيف يقع تمييزا لان البدل
يحل محل المبدل منه وعند الكوفيين ايضا لا يجوز ذلك لانهم لا يجيزون التمييز بكل معرفة خصوصا ان
والقول الخامس انه في محل نصب على البدل من الضمير المنصوب بقدمت العايد على ما الموصوله
او الموصوفه على حسب ما تقدم والتقدير قدمته سخط الله كقولك الذي رايت زيدا اخوك
وفي هذا بحث يذكر في موضعه السادس انه في موضع نصب على اسقاط الخافض اذ التقدير لان سخط
الله وهذا جار على مذهب سيبويه والفرا لانهما يزعمان ان محل ان بعد حذف الخافض في محل نصب
السابع انه في محل جر بذلك الخافض المقدر وهذا جار على مذهب الخليل والكساي لانهما يزعمان
انها في محل جر وقد تقدم تحقيق ذلك مرارا وعلى هذا فالمخصوص بالذم محذوف اي لبيسما قدمت
لهم انفسهم عملهم او صنعهم ولام العله المقدره معلقة اما بجملة الذم اي سبب ذمهم سخط الله عليهم
او بمحذوف بعده اي لان سخط الله عليهم كان كيت وكيت وترى يجوز ان يكون من رؤية البصر ن
ويكون الكثير المعاصرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان تكون العلميه والكثير على هذا اسلافهم فعني
ترى تعلم اخبارهم وقصصهم باخبارنا اياك فعلى الاول يكون قوله يتولون في محل نصب
على الحال وعلى الثاني يكون في محل نصب على المفعول الثاني ولو كانوا الظاهر ان اسم كان
وفاعل اتخذوهم عايد على كثيرا من قوله ترى كثيرا منهم والضمير المنصوب في اتخذوهم يعود على
الذين كفروا في قوله يتولون الذين كفروا والمعنى ولو كانوا يومنون بالله والنبي وهو موسى وما
انزل اليه في التوراه وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انهم ليس مرادهم تقرير
دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسه والجاه ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا
وصفهم بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون واجاز القفال ان يكون اسم كان
يعود على الذين كفروا وكذلك الضمير المنصوب في اتخذوهم والضمير المرفوع في اتخذوهم يعود على اليهود
والمراد بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولو كان الكافرون المتولون مومنين بمحمد صلى الله عليه
وسلم والتقدير ولو كان الكافرون المتولون مومنين بمحمد والقران ما اتخذهم هولا اليهود اوليا
والاول اولى لان الحديث عن كثير لا عن المتولين وجا جواب لو هنا على الافصح
وهو عدم دخول اللام عليه لكونه منفيا ومثله قول الاخر

لو ان بالعلم تعطى ما تعيش به لما ظفرت من الدنيا بتفروق

وقوله ولكن كثيرا منهم هذا الاستدراك واضح بما تقدم وقوله كثيرا هو من اقامة الظاهر
مقام المضمر لانه عبارة عن كثيرا منهم المتقدم فكانه قيل ترى كثيرا منهم ولكن ذلك الكثير ولا يريد
ولكن كثيرا من ذلك الكثير فاسقون لتجدن اشد الناس عداوة للذين
امنوا اليهود الايه لما ذكر عداوة اليهود للمسلمين فلذلك جعلهم قرنا للمشركين في شدة العداوه
بل نبه على انهم اشد في العداوه من المشركين لكونه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين وقال
صلى الله عليه وسلم ما خلا يهودي بمسلم الا هم بقتله وذكر تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود

واقرب

واقرب الى المسلمين منهم والمقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول
صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن هي لام يتلقى بها القسم وقد تقدم اعراب
هذا عند قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس وقال ابن عطيه اللام للابتدا وليس بشي واشد
الناس مفعول اول وعداوة نصب على التمييز وللذين متعلق بها قويت باللام لما كانت فرعا
في العمل على الفعل ولا يضر كونها مونثه بالتا لانها مبنية عليها فهي كقوله
ورهبة عقابك ن ويجوز ان يكون للذين صفة لعداوة فيتعلق بمحذوف واليهود مفعول
ثان وقال ابو البقا ويجوز ان يكون اليهود هو الاول واشد هو الثاني وهذا هو
الظاهر اذ المقصود ان يخبر الله تعالى عن اليهود والمشركين بانهم اشد الناس عداوه للمومنين
وعن النصارى بانهم اقرب الناس موده لهم وليس المراد ان يخبر عن اشد الناس واقربهم
بكونهم من اليهود والنصارى فان قيل متى استويا تعريفا وتنكيرا وجب تقديم المفعول
الاول وتاخير الثاني كما يجب في المبتدا والخبر وهذا من ذلك فالجواب
انه انما يجب ذلك حيث البس اما اذا دل دليل على ذلك جاز التقديم والتاخير
ومنه قوله

بنونا بنوا ابنائنا وبناتنا بنوهن ابنا الرجال الاباعد

فبنوا ابنائنا هو المبتدا وبنونا خبره لان المعنى على تشبيه اولا والابنا بالابنا ومثله
قول الاخر

قبيله الام الاحيا اكرمها واغدر الناس بالجيران وافيها

اكرمها هو المبتدا والام الاحيا خبره وكذا وافيها مبتدا واغدر الناس خبره والمعنى على هذا
والايه من هذا القبيل ض فيما ذكرناه وقوله والذين اشركوا عطف على اليهود والكلام على
الجملة الثانيه كالكلام على ما قبلها تقدير الكلام قسما انك تجد اليهود والمشركين
اشد الناس عداوة مع المومنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة
لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم وقوله ولتجدن اقربهم موده للذين امنوا
الذين قالوا انا نصارى قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا والسدي المراد بهم ن
النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشه على الرسول صلى الله عليه وسلم وامنوا به ولم يرد جميع
النصارى لانهم في عداوتهم للمسلمين كاليهود في قتلهم المسلمين واسرهم وتخريب بلادهم
وهدم مساجدهم واحراق مصاحفهم لا ولا كرامة لهم بل الايه فيمن اسلم منهم وقال
اخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من خالفهم في الدين باي طريق كان فان
قدروا على القتل فذاك والا فبنهب المال والسرقة او بنوع من المكر والكيد والحيله واما ن
النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذا في دينهم حرام فهذا وجه التفاوت ثم ذكر تعالى
سبب التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا فان قيل لم اسند تسمية النصارى

اليهم بقوله الذين قالوا انا نصارى ولما ذكر اليهود سماهم بقوله لتجدن اشد الناس عداوة للذين
امنوا اليهود ولم يسند التسمية اليهم فالجواب لان تسميتهم باليهود ان كانت لكونهم من اولاد يهوذا
ابن يعقوب فهي تسمية حقيقية وان كانت لكونهم تابوا عن عبادة العجل بقولهم انا هدنا اليك
فحقيقته ايضا وان كانت من التحرك في دراستهم فكذلك ايضا واما النصارى فهم الذين سموا انفسهم
حين قال لهم عيسى عليه السلام من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فلذلك
اسند التسمية اليهم وان كانوا انما سموا نصارى لانهم كانوا يسكنون قرية يقال لها ناصرة فكلهم لم
يكونوا ساكنين فيها بل بعضهم او اكثرهم فالحقيقة لم توجد فيهم وقد تقدم الكلام في تسميتهم عند قوله
تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا في البقرة ذلك فان مبتدا وخبر كما تقدم تقديره
ومنهم خبر ان وقسيسين اسمها وان واسمها وخبرها في محل جر بالبا والبا ومجرورها هنا خبر
ذلك والقسيسين جمع قسيس على فعيل وهو مثال مبالغة كصديق وقد تقدم وهو هنا رئيس
النصارى وعابدهم واصله من تقسس الشي اذا تتبعه وطلبه بالليل يقال تقسست اصواتهم
اي تتبعها بالليل ويقال لرئيس النصارى قس وقسيس وللدليل بالليل قسقاس وقسقس
قاله الراغب وقال غيره القس بفتح القاف تتبع الشي ومنه سمي عالم النصارى لتتبعه العلم

قال روبة بن العجاج

اصبحن عن قس الاذى غوافلا يمشين هونا حردا بهالِلا

ويقال قص الاثر وقصه بالصاد ايضا ويقال قس وقس بفتح القاف وكسرها وقسيس وزعم
ابن عطيه انه اعجمي معرب وقال الواحدي وقد تكلمت العرب بالقس والقسيس وانشد

المازني

لو عرضت لابلي قس اشعث في هيكله مندس

حن اليها كحنين الطس

وانشد لامية ابن الصلت

لو كان منقلبا كانت قساوسه يحيهم الله في ايديهم الدهر

هذا كلام اهل اللغة في القسيس ثم قال وقال عروة ابن الزبير ضيعت
النصارى الانجيل وما فيه وبقي منهم رجل يقال له قسيسا يعني بقي على دينه لم يبدله فمن بقي
على هديه ودينه قيل له قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة
الروم قال ورقه

مما حرسا من قول قس من الرهبان اكره ان يبوحا

فعلى هذا القس والقسيس مما اتفق فيه اللغتان وهذا يقوي قول ابن عطيه ولم ينقل اهل اللغة
في هذا اللفظ القُس بضم القاف لا مصدرا ولا وصفا فاما قُس بن ساعدة الايادي فهو علم فيجوز

ان يكون مما غير بطريق العلمية ويكون اصله قِس او قَس بالفتح او الكسر كما نقله ابن عطيه
وقس ابن ساعدة كان من اعلم اهل زمانه وهو الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم
يبعث امة واحدة واما جمع قسيس فجمع تصحيح كما في الاية الكريمة قال الفرا ولو
جمع قسوسا كان صوابا لانهما في معنى واحد يعني قسا وقسيسا قال ويجمع القسيس
على قساوسه جمعوه على مثال المهالبه والاصل قساسسه فكثرت السينات فابدلت

احديهن واوا وانشدوا لاميه

لو كانوا معلما كانت قساوسه البيت

قال الواحدي والقسوسه مصدرا لقس والقسيس كانه جعل هذا المصدر مشتقا من
هذا الاسم كالابوه والاخوه والفتوه من لفظ اب واخ وفتى وقد تقدم ان القس بالفتح
في الاصل هو المصدر وان العالم سمي به مبالغة قال شهاب الدين ولا ادري ما حمل
من قال انه معرب مع وجود معناه في لغة العرب كما تقدم والرهبان جمع راهب
كراكب وركبان وفارس وفرسان وقال ابو الهيثم ان رهبانا يكون واحدا ويكون جمعا
وانشد على كونه مفردا قول الشاعر

لو عاينت رهبان دير في قلل لاقبل الرهبان يعدوا ونزل

ولو كان جمعا لقال يعدون ونزلوا بضمير الجمع وهذا لا حجة فيه لان قد عاد ضمير المفرد على الجمع الصحيح
لتاوله بواحد كقوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه فالها في بطونه
تعود على الانعام وقال

وطاب البان اللقاح وبرد

في برد ضمير يعود على البان وقالوا هو احسن الفتيان واجمله وقال الاخر

لو ان قومي حين ادعوهم حمل على الجبال الشم لانهد الجبل

الى غير ذلك مما يطول ذكره ومن مجيه جمعا الاية ولم يرد في القران الكريم الا جمعا وقال كثير

رهبان مدين والذين عهدتهم يبكون من حذر العذاب قعودا

لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا العزة ركعا وسجودا

قيل ولا حجة فيه لانه قال والذين فيحتمل ان الضمير انما جمع لاجل هذا الجمع لا لكون رهبان
جمعا واصرح من هذا قول جرير

رهبان مدين لو راوك تنزلوا والعصم من شعف العقول الفادر

قال ابو الهيثم وان جمع الرهبان الواحد رهابين ورهابنه جاز وان قلت رهبانيون
كان صوابا كانك تنسبه الى الرهبانيه والرهبانيه من الرهبه وهي المخافه وقال
الراغب والرهبان يكون واحدا وجمعا فمن جعله واحدا جمعه على رهابين ورهابنه

بالجمع اليق يعني ان هذه الصيغة غلبت في الجمع كالفراعنة والمواجه والكيالجة وقال

الليث الرهبانية مصدر الراهب والترهب التعبد في صومعة وهذا يشبه الكلام المتقدم في

ان القسوسة مصدر من القس والقسيس ولا حاجة الى هذا بل الرهبانية مصدر بنفسها من الترهب

وهو التعبد او من الرهب وهو الخوف ولذلك قال الراغب والرهبانية غلو من تحمل

التعبد من فرط الرهبة وقد تقدم اشتقاق هذه المادة في قوله واياي فارهبون

علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا قال

تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين

للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم

على كل محظور منكر بسبب طلب الدنيا فلاجرم تشتد عداوته مع كل من نال جاها او مالا واما

النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة

والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يوذيهم بل يكون لين العريكة في

طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين وهو المراد بقوله تعالى ذلك

بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفيه دقيقة نافعة في طلب الدين وهو

ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالاهيات وفي النبوات

واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ لان النصارى مع غلظ كفرهم

لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شي من الميل الى الاخرة شرفهم الله تعالى

بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان كفرهم

اخف من كفر النصارى طردهم الله وخصهم بمزيد اللعنة وما ذاك الا بسبب حرصهم على

الدنيا ويويد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة فان قيل

كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله صلى الله عليه وسلم لا رهبانية

في الاسلام فالجواب ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة

والغلظة ولا يلزم من هذا كونه ممدوحا على الاطلاق وانهم لا يستكبرون

نسق على ان المجرورة بالباء اي ذلك بما تقدم وبانهم لا يستكبرون

المراد بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى يعني وفد النجاشي

الذين قدموا مع جعفر وهم السبعون وكانوا اصحاب الصوامع وقال

مقاتل والكلبي كانوا اربعين رجلا اثنان وثلثون من الحبشة وثمانية من الشام

وقال عطا كانوا ثمانين رجلا اربعون من اهل نجران من بني الحارث ابن كعب

واثنان وثلثون من الحبشة وثمانية روميون من اهل الشام وقال

قتادة نزلت في ناس من اهل الكتاب كانوا على شريعة من الحق مما جا به عيسى عليه السلام

فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم صدقوه وامنوا به فاثنى الله عليهم بقوله ذلك بان منهم

قسيسين ورهبانا اي علما قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم

وقد تقدم واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى وهو العامل

فيها وهذه الجملة الشرطية فيها وجهان اظهرها ان محلها الرفع نسقا على خبر انهم الثانية

وهو لا يستكبرون اي ذلك بانهم كذا وانهم غير مستكبرين وانهم اذا سمعوا قالوا وعطف

مفردا على مثله والثاني ان الجملة استينافية اي انه تعالى اخبر عنهم بذلك والضمير في سمعوا

ظاهره ان يعود على النصارى المتقدمين بعمومهم وقيل انما يعود لبعضهم وهم من جا من الحبشة

قال ابن عباس في رواية عطا يريد النجاشي واصحابه قرا عليهم جعفر الطيار بالحبشة

كهيعص فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال

في الانجيل مثل هذا فما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراة واختار ابن عطية قال

لان النصارى كلهم ليسوا كذلك وما في ما انزل تحتمل الموصولة والنكرة الموصوفة وترى

بصرية فيكون قوله تفيض من الدمع جملة في محل نصب على الحال وقرى شاذا ترى بالبنا للمفعول

اعينهم رفعا واسند الفيض الى الاعين مبالغة وان كان الفايض انما هو دمعها لا هي كقول

امرء القيس

ففاضت دموع العين مني صبابة على النحر حتى بل دمعي محملي

والمراد المبالغة في وصفهم بالبكا او يكون المعنى ان اعينهم تمتلي حتى تفيض لان الفيض ناشي عن

الامتلا كقوله

قوارص تاتيني فيحتقرونها وقد يملا الما الانا فيفعم

والى هذين المعنيين نحا الزمخشري فانه قال فان قلت ما معنى تفيض من الدمع قلت

معناه تمتلي من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلي الانا حتى يطلع ما فيه من جوانبه فوضع الفيض

الذي هو من الامتلا موضع الامتلا وهو من اقامة المسبب مقام السبب او قصدت المبالغة

في وصفهم بالبكا فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها اي تسيل من الدمع من اجل البكا من قولك

دمعت عينه دمعا من الدمع فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق بتفيض ويكون

معنى من ابتدا الغاية والمعنى تفيض من كثرة الدمع والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال

من الفاعل في تفيض قالها ابو البقا وقدره الحال بقولك مملوة من الدمع وفيه نظر لان كون متعلق

لا يجوز ذلك فينبغي ان يقدر كونا مطلقا اي تفيض كاينة من الدمع وليس المعنى على ذلك فالقول

بالحالية لا ينبغي فان قيل هل يجوز عند الكوفيين ان يكون من الدمع تمييزا لانهم لا يشترطون

تنكير التمييز والاصل تفيض دمعا كقولك تفقا زيد شحما وهو من المنتصب عن تمام الكلام

فالجواب ان ذلك لا يجوز لان التمييز اذا كان منقولا من الفاعل امتنع دخول

من عليه وان كانت مقدرة معه فلا يجوز تفقا زيد من شحم وهذا كما رايت مجرور بمن فامتنع ان
يكون تمييزا الا ان الزمخشري في سورة براة جعله تمييزا في قوله تعالى تولوا واعينهم
تفيض من الدمع ولا بد من نقل نصه ليعرف قال رحمه الله تفيض من الدمع كقولك تفيض
دمعا وهو ابلغ من قولك تفيض دمعها لان العين جعلت كانها دمع فايض ومن للبيان كقولك
افديك من رجل ومحل الجار والمجرور النصب على التمييز وفيه ما قد عرفته من المانعين وهو
كونه معرفة وكونه جر بمن وهو فاعل في الاصل وسياتي لهذا مزيد بيان فعلى هذا تكون هذه الايه
كذلك عنده وهو الوجه الثالث الرابع ان من بمعنى البا اي تفيض بالدمع وكونها بمعنى
البا راي ضعيف وجعلوا منه ايضا قوله تعالى ينظرون من طرف خفي اي بطرف
كما ان البا تاتي بمعنى من كقوله

شربن بما البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

اي من ما البحر ما عرفوا من الحق من الاولى لابتدا الغاية وهي متعلقة بتفيض
والثانيه يحتمل ان تكون لبيان الجنس اي بينت جنس الموصول قبلها ويحتمل ان تكون للتبعيض
وقد اوضح الزمخشري هذا غاية الايضاح قال رحمه الله فان قلت اي فرق بين من ومن
في قوله مما عرفوا من الحق قلت الاولى لابتدا الغايه على ان الدمع ابتدا ونشا من معرفة الحق
وكان من اجله وبسببه والثانيه لبيان الموصول الذي هو ما عرفوا وتحتمل معنى التبعيض
على انهم عرفوا بعض الحق فابكاهم وبلغ منهم فكيف اذا عرفوه كله وقروا القران واحاطوا بالسنة
انتهى ولم يتعرض لما يتعلق به الجاران وهو يمكن ان يوخذ من قوة كلامه وايضاح ذلك ان من الاولى
متعلقة بمحذوف على انها حال من الدمع اي في حال كونه ناشيا ومبتديا من معرفة الحق وهو معنى
قول الزمخشري على ان الدمع ابتدا ونشا من معرفة الحق ولا يجوز ان يتعلق بتفيض ليلا ان
يلزم تعلق حرفين متحدين لفظا ومعنى بعامل واحد فان من في من الدمع لابتدا الغايه كما تقدم
اللهم الا ان يعتقد كون من في من الدمع للبيان او بمعنى البا فقد يجوز ذلك وليس معناه في
الوضوح كالاول واما من الحق فعلى جعله انها للبيان تتعلق بمحذوف اي اعني من كذا وعلى جعله
انها للتبعيض تتعلق بعرفوا وهو معنى قوله عرفوا بعض الحق وقال ابو البقا
من الحق انه حال من العايد المحذوف على الموصول اي مما عرفوه كاينا من الحق ويجوز ان يكون
من في قوله تعالى مما عرفوا تعليليه اي ان فيض دمعهم بسبب عرفانهم الحق ويويده قول
الزمخشري وكان من اجله وبسببه فقد تحصل في من الاولى اربعة اوجه وفي الثالث
ضعف او منع كما تقدم وفي من الثانيه اربعه ايضا وجهان بالنسبه الى معناها هل هي ابتدائيه
او تعليليه ووجهان بالنسبه الى ما يتعلق به هل هو تفيض او محذوف على انها حال
من الدمع وفي الثالثه خمسة اثنان بالنسبة الى معناها هل هي بيانيه او تبعيضيه وثلثه

بالنسبة الى متعلقها هل هو محذوف وهو اعني او نفس عرفوا او هو حال فيتعلق بمحذوف
ايضا كما ذكر ابو البقا وقوله ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يدل على ان
الاخلاص والمعرفه بالقلب مع القول يكون ايمانا يقولون فيه ثلثه اوجه
احدها انه مستانف فلا محل له اخبر الله تعالى عنهم بهذه المقاله الحسنه الثاني
انها حال من الضمير المجرور في اعينهم وجاز مجي الحال من المضاف اليه لان المضاف
جزوه فهو كقوله تعالى ما في صدورهم من غل اخوانا الثالث انه حال من فاعل عرفوا
والعامل فيها عرفوا قال ابو حيان لما حكى كونه حالا كذا قاله ابن عطيه وابو البقا
ولم يبينا ذا الحال ولا العامل فيها قال شهاب الدين اما ابو البقا فقد بين
ذا الحال فقال يقولون حال من ضمير الفاعل في عرفوا فقد صرح به ومتى عرف ذو الحال
عرف العامل فيها لان العامل في الحال هو العامل في صاحبها فالظاهر انه اطلع على نسخه
مغلوطه من اعراب ابي البقا سقط منها ما ذكرته ثم ان ابا حيان رد كونها حالا من الضمير في
اعينهم بما معناه ان الحال لا يجي من المضاف اليه وان كان المضاف جزوه وجعله خطا واحال
بيانه على بعض مصنفاته ورد كونها حالا ايضا من فاعل عرفوا بانه يلزم تقييد معرفتهم الحق بهذه
الحال وهم قد عرفوا الحق في هذه الحال وفي غيرها قال فالاولى ان يكون مستانفا
قال شهاب الدين اما ما جعله خطا فالكلام معه في هذه المسلة في موضوع غير هذا
واما قوله يلزم التقييد فالجواب انه انما ذكرت هذه الحال لانها اشرف احوالهم
فخرجت مخرج المدح لهم ربنا امنا في محل نصب بالقول وكذلك فاكتبنا الى
قوله الصالحين المعنى يقولون ربنا امنا بما سمعنا وشهدنا بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين
يريد امة محمد صلى الله عليه وسلم لقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس
وقيل مع كل من شهد من انبيايك ومومني عبادك بانك لا اله غيرك
وما لنا لا نومن ما استفهاميه في محل رفع بالابتدا ولنا جار ومجرور تقديره اي شي استقر لنا
ولا نومن جمله حاليه وقد تقدم الكلام على نظير هذه الايه وان بعضهم قال
انها حال لازمه لا يتم المعنى الا بها نحو فما لهم عن التذكرة معرضين وقال ابو حيان هنا
وهي المقصود وفي ذكرها فايدة الكلام وذلك كما تقول جا زيد راكبا لمن قال
هل جا زيد ماشيا او راكبا وما جانا في محل ما وجهان احدهما انه مجرور نسقا
على الجلاله اي بالله وبما جانا وعلى هذا فقوله من الحق فيه احتمالان احدهما انه حال
من فاعل جانا اي جانا حال كونه من جنس الحق والاحتمال الاخر ان تكون من لابتدا
الغايه والمراد بالحق الباري تعالى ويتعلق من حينيذ بجانا كقولك جانا فلان من عند
زيد والثاني ان محله رفع بالابتدا والخبر قوله من الحق والجملة في موضع الحال
كذا قاله ابو البقا ويصير التقدير وما لنا لا نومن بالله والحال ان الذي جانا كاين من
الحق والحق يجوز ان يراد به القران فانه حق في نفسه ويجوز ان يراد به الباري تعالى كما تقدم

والعامل فيها الاستقرار الذي تضمنه قوله لنا   ونطمع في هذه الجملة ستة اوجه احدها
انها منصوبة المحل نسقا على المحكي بالقول قبلها اي تقولون كذا ويقولون نطمع وهو معنى حسن
الثاني انها في محل نصب على الحال من الضمير المستتر في الجار الواقع خبرا وهو لنا لانه تضمن الاستقرار
فرفع الضمير وعمل في الحال والى هذا ذهب الزمخشري فانه قال والواو في ونطمع
واو الحال فان قلت ما العامل في الحال الاولى والثانية قلت العامل في الاولى ما في اللام
من معنى الفعل كانه قيل اي شي حصل لنا غير مومنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا
بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما قال شهاب الدين
وفي هذا الكلام نظر وهو قوله لانك لو ازلتها الى اخره لانا اذا ازلناها وابتينا بنطمع لم نات
بها مقترنة بحرف العطف بل مجرده منها منه لنحلها محل الاولى الا ترى ان النحويين اذا وضعوا
المعطوف موضع المعطوف عليه وضعوه مجردا من حرف العطف ورايت في بعض نسخ الكشاف
ما لنا نطمع من غير واو مقترنة بنطمع ولكن ايضا لا يصح لانك لو قلت ما لنا نطمع كان كلاما كقوله
تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين فنطمع واقع موقع مفرد هو حال كما لو قلت ما لك طامعا وما لنا
طامعين ورد عليه ابو حيان هذا الوجه بشيئين احدهما ان العامل لا يقتضي اكثر من حال
واحد اذا كان صاحبه مفردا دون بدل او عطف الا افعل التفضيل على الصحيح والثاني
انه يلزم دخول الواو على مضارع مثبت وذلك لا يجوز الا بتاويل بتقدير مبتدا اي ونحن نطمع د
الثالث انها في محل نصب على الحال من فاعل نؤمن فيكون حالان متداخلتين قال
الزمخشري ويجوز ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على معنى انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون
الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وهذا فيه ما تقدم من دخول واو الحال
على المضارع المثبت وابو البقا لما اجاز هذا الوجه قدر مبتدا قبل نطمع وجعل الجملة حالا من
فاعل نؤمن الرابع انها معطوفة على لا نؤمن فتكون في محل نصب على الحال من ذلك الضمير المستتر
في لنا والعامل فيها هو العامل في الحال قبلها فان قيل هذا هو الوجه الثاني المتقدم د
وذكرت عن ابي حيان هناك انه منع مجي الحالين لذي حال واحدة وبانه يلزم دخول
الواو على المضارع فما الفرق بين هذا وذاك فالجواب ان الممنوع تعدد الحال
دون عاطف وهذه الواو عاطفة وان المضارع لهما يمنع دخول واو الحال عليه وهذه عاطفة
لا واو حال فافترقا من جهة الواو حيث كانت في الوجه الثاني واو الحال وفي هذا الوجه واو عطف
ولما حكى الزمخشري هذا الوجه ابدى له معنيين حسنين فقال رحمه الله وان يكون معطوفا
على لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين وعلى معنى وما لنا
لا نجمع بينهما بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له ان يطمع في صحبة الصالحين الخامس
انها جملة استينافية قال ابو حيان الاحسن والاسهل ان يكون استيناف اخبار منهم بانهم طامعون
في انعام الله تعالى عليهم بادخالهم مع الصالحين فالواو عاطفة هذه الجملة على جملة وما لنا لا نؤمن

قال شهاب الدين وهذا المعنى هو معنى كونها معطوفة على المحكي بالقول
قبلها شي واحد فان فيه الاخبار عنهم بقولهم كيت وكيت السادس ان يكون ونطمع معطوفا
على نؤمن اي وما لنا لا نطمع قال ابو حيان هنا ويظهر لي وجه غير ما ذكروه وهو ان
يكون معطوفا على نؤمن على انه منفي كنفي نؤمن التقدير وما لنا لا نؤمن ولا نطمع فيكون في ذلك
انكار الانتفا ايمانهم وانتفا طمعهم مع قدرتهم على تحصيل الشيئين الايمان والطمع في الدخول
مع الصالحين قال شهاب الدين قوله غير ما ذكروه ليس كما ذكر بل ذكر ذلك ابو البقا
فقال ونطمع يجوز ان يكون معطوفا على نؤمن اي وما لنا لا نطمع فقد صرح بعطفه على الفعل المنفي
بلا غاية ما في الباب ان الشيخ زاده بسطا والطمع قال الراغب هو نزوع النفس
الى الشي شهوة له ثم قال ولما كان اكثر الطمع من جهة الهوى قيل الطمع طبع والطبع يدنس
الاهاب وقال ابو حيان الطمع قريب من الرجا يقال منه طمع يطمع طمعا قال
تعالى خوفا وطمعا وطماعة وطماعية كالكراهية قال
طماعية ان يغفر الذنب غافره
فالتشديد فيها خطا واسم الفاعل منه طمع كفرح واشر ولم يحك ابو حيان غيره وحكى الراغب
طمع وطامع وينبغي ان يكون ذلك باعتبارين كقولهم فرح لمن شانه ذلك وفارح لمن تجدد له فرح
ان يدخلنا اي في ان فمحلها نصب او جر على ما تقدم ومع على بابها من المصاحبة
وقيل هي بمعنى في ولا حاجة اليه لاستقلال المعنى مع بقا الكلمة على موضوعها
قال المفسرون ان اليهود عيروهم وقالوا لم امنتم فاجابوهم بهذا والمراد بقولهم يدخلنا
ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حذف
الحرف لكونه معلوما   فاثابهم الله بما قالوا قرا الحسن فاتاهم الله من اتاه كذا اي اعطاه
والقراة الشهيرة اولى لان الاثابة فيها منبهة على ان ذلك لاجل عمل بخلاف الايتا فانه يكون على
عمل وعلى غيره وقوله جنات مفعول ثان لاثابهم او لاتاهم على حسب القرائتين وتجري من
تحتها الانهار في محل نصب صفة لجنات وخالدين حال مقدرة فان قيل ظاهر الاية يدل
على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا جنات
وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب فالجواب من وجهين الاول
انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك قوله مما عرفوا من الحق
فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان الثاني
روى عطا عن ابن عباس انه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سالوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين
دلت الاية على ان المومن الفاسق لا يخلد في النار من وجهين احدهما انه تعالى
قال وذلك جزا المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة
وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الاقرار وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك

فاما انه تعالى ان هذه الايه داله على ان المعرفه وهو الاقرار يوجب هذا الثواب
وصاحب الكبيرة له هذه المعرفه وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب ثم ينتقل من الجنه الى النار
وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينتقل الى الجنه وهو المطلوب الثاني انه تعالى
قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اوليك اصحاب الجحيم فقوله اوليك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اوليك
اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشي هو الملازم له الذي لا ينفك عنه وهذا يقتضي تخصيص الدوام
بالكفار وذلك جزا مبتدا وخبر لا شيرذلك الى الثواب او الاتيا والمحسنين
يحتمل ان يكون من باب اقامة الظاهر مقام المضمر والاصل وذلك جزاوهم وانما ذكرهم وصفهم الشريف
منبها على ان هذه الخصله تحصل جزاوهم بالجنه ويحتمل ان يراد كل محسن فيندرجون فيه اندراجا
اوليا والمراد بالمحسنين الموحدين من المومنين يا ايها الذين امنوا لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم الايه لما استقصى في المناظره مع اليهود والنصارى عاد الى بيان الاحكام
وذكر منها جمله اولها ما يتعلق بالمطاعم والمشارب واللذات وهي هذه الايه والمراد بالطيبات
ما تشتهيه النفوس وتميل اليه القلوب وفيه قولان الاول قال المفسرون ذكر النبي صلى الله
عليه وسلم الناس يوما في بيت عثمان ابن مظعون فوصف القيامه وبالغ في الانذار والتحذير
فرق له الناس وبكوا فاجتمع عشره من الصحابه وهم ابو بكر وعلي بن ابي طالب وعبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عمر وابو ذر الغفاري وسالم مولى ابي حذيفه والمقداد ابن الاسود
وسلمان الفارسي ومعقل ابن مقرن وتشاوروا واتفقوا على ان يترهبوا ويلبسوا المسوح
ويجبوا مذاكيرهم ويصوموا الدهر ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا ياكلون اللحم
والودك ولا يقربوا النسا والطيب ويسيحوا في الارض وحلفوا على ذلك فبلغ النبي صلى الله عليه
وسلم ذلك فاتى دار عثمان بن مظعون الجمحي فلم يصادفه فقال لامراته ام حكيم بنت ابي اميه
واسمها الحولا وكانت عطاره احق ما بلغني عن زوجك واصحابه فكرهت ان تكذب وكرهت
ان تبدي على زوجها فقالت يا رسول الله ان كان اخبرك عثمان فقد صدقك فانصرف رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما دخل عثمان اخبرته بذلك فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو واصحابه
فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الم انبا لكم انكم اتفقتم على كذا وكذا قالوا بلى يا رسول
الله ما اردنا الا الخير فقال عليه السلام اني لم اومر بذلك ثم قال ان لانفسكم عليكم حقا
فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي
النسا فمن رغب عن سنتي فليس مني ثم رجع الى الناس وخطبهم فقال ما بال
اقوام حرموا النسا والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا اما اني لست امركم ان تكونوا
قسيسين ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة امتي الصوم
ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله ولا تشركوا به شيا وحجوا واعتمروا واقيموا الصلاة واتوا
الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقم لكم فانما هلك من كان قبلكم بالتشديد شددوا

على انفسهم فشدد الله عليهم فاوليك بقاياهم في الديارات والصوامع فانزل الله تعالى هذه الايه
وعن عثمان ابن مظعون انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ايذن لنا في الاختصا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصى او اختصى ان خصا امتي الصيام فقال
يا رسول الله ايذن لنا في السياحة قال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله تعالى فقال
يا رسول الله ايذن لنا في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المسجد انتظار الصلاة وعلى هذا
ظهر وجه النظم بين هذه الايه وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين
ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيب
المسلمين في مثل تلك الطريقه فذكر تعالى عقيبه هذه الايه ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم
ليسوا مامورين بتلك الطريقه فان قيل ما الحكمه في هذا النهي ومن المعلوم ان حب الدنيا مستول
على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته
فيها وكلما كثر التنعم ودام كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه
في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه
عن طلب سعادة الاخره واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم
كان ذلك الميل اضعف وحينيذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر
كذلك فما الحكمه في نهي الله تعالى عن الرهبانيه فالجواب من وجوه الاول
ان الرهبانيه المفرطه والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضا الريسه التي
هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيها اختلت الفكره وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات
واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه وتعالى فاذا كانت الرهبانيه الشديده مما يوقع الخلل في ذلك
لا جرم وقع النهي عنها الثاني سلمنا ان اشتغال النفس باللذات يمنعها عن الاشتغال بالسعادات
العقليه ولكن في حق النفوس الضعيفه اما النفوس المستعليه الكامله فانه لا يكون اشتغالها في
اللذات الحسيه مانعا لها من الاشتغال بالسعادات العقليه فانا نشاهد بعض النفوس قد يكون
ضعيفه بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم اخر وقد تكون قويه بحيث لا يكون اشتغالها
بمهم مانعا لها من الاشتغال بمهم اخر وكلما قويت النفس كانت هذه الحال اكمل واذا كان كذلك فالمراد
الكمال في الوفا بالجهتين الثالث ان من استوفى اللذات الحسيه وكان غرضه بذلك الاستعانه
على استيفا اللذات العقليه فان مجاهدته اتم من مجاهدة من اعرض عن اللذات الحسيه الرابع ان الرهبانيه
التامه توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك الرهبانيه مع المواظبه على المعرفه والمحبه
والطاعه فانه عمارة الدنيا والاخره فكانت هذه الحال اكمل القول الثاني في تفسير هذه الايه
ذكره القفال رحمه الله وهو انه تعالى قال في اول السوره اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز
استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيره

والسايبه والوصيله والحام وكانوا يحلون الميته والدم وغيرها فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله
الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فقوله
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجوها الاول لا تعتقدوا تحريم ما احل الله لكم وثانيها
لا تظهروا باللسان تحريم ما احل الله لكم وثالثها لا تجتنبوها اجتنابا يشبه الاجتناب
عن المحرمات فهذه الوجوه الثلاثه محموله على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على
غيركم بالفتوى وخامسها لا تلزموا تحريمها بنذر او يمين ونظيره قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك وسادسها ان تخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز وحينيذ
يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا وكذلك اذا خلط النجس بالطاهر فالايه
محتمله لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل   ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين
فقيل لا تجاوزوا الحلال الى الحرام وقيل لا تسرفوا كقوله وكلوا واشربوا ولا تسرفوا وقيل
هو جب المذاكير وجعل تحريم الطيبات اعتدا لانه اعتدا وتعدا عما احل الله فنهى عن الاعتدا ليدخل
تحت النهي عن تحريمها   وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا في نصب حلالا ثلثة اوجه
اظهرها انه مفعول به اي كلوا شيا حلالا وعلى هذا الوجه في الجار وهو قوله مما رزقكم وجهان
احدهما انه حال من حلالا لانه في الاصل صفة لنكره فلما قدم عليها انتصب حالا والثاني
ان من لابتدا الغايه في الاكل اي ابتدوا اكلكم الحلال من الذي رزقه الله لكم الوجه الثاني
من الاوجه المتقدمه انه حال من الموصول او من عايده المحذوف اي رزقكموه فالعامل فيه رزقكم
الثالث انه نعت لمصدر محذوف اي اكلا حلالا وفيه تجوز قال   كلوا مما رزقكم الله
ولم يقل كلوا ما رزقكم الله لان من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقيه
الى الصدقات والخيرات وايضا ارشاد الى ترك الاسراف كقوله ولا تسرفوا قال
عبد الله بن المبارك الحلال ما اخذته من وجهه والطيب ما غذا ونما فاما الجوامد كالطين والتراب
وما لا يغذي فمكروه الا على وجه التداوي قالت عايشه رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب
الحلوا والعسل   واتقوا الله تاكيد للوصيه بما امر به وزاده تاكيدا بقوله الذي انتم به مومنون
لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء   لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم الايه
وهذا النوع الثاني من الاحكام المذكوره ووجه المناسبه بين هذا الحكم وبين الذي قبله حتى حسن
ذكره عقيبه انا ذكرنا ان سبب نزول الايه الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم
والملاذ واختاروا الرهبانيه وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول
الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه الايه وقد تقدم اعراب نظيرها في البقره
واشتقاق مفرداتها   ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قرا حمزة والكسايي وابو بكر
عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف دون الف بعد العين وابن ذكوان عن ابن عامر عاقدتم بزنة فاعلتم

والباقون عقدتم بتشديد القاف فاما التخفيف فهو الاصل واما التشديد فيحتمل اوجها
احدها انه للتكثير لان المخاطب به جماعه والثاني انها بمعنى المجرد فيوافق القراه الاولى ونحوه
قدر وقدر والثالث انه يدل على توكيد اليمين نحو والله الذي لا اله الا هو والرابع انه
يدل على تاكيد العزم بالالتزام الخامس انه عوض من الالف في القراه الاخرى قال
شهاب الدين ولا ادري ما معناه ولا يجوز ان يكون لتكرير اليمين فان الكفاره تجب ولو بمره واحده
وقد تجرا ابو عبيده على هذه القراه وزيفها فقال التشديد للتكرير مره بعد مره ولست
امن ان الكفاره في اليمين الواحده لانها لم تكرر وقد وهمه الناس في ذلك وذكروا تلك المعاني
المتقدمه واجاب الواحدي بوجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف وبالتشديد واحد
في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل
بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما
دون الاخر لم يكن تعقيدا واما قراه ابن ذكوان ففيها احتمالان احدهما ان يكون بمعنى
المجرد نحو جاوزت الشي وجزته وقال الفارسي عاقدتم يحتمل امرين احدهما ان يكون بمعنى
فعل كطارقت النعل وعاقبت اللص والاضمار يريد به فاعلت التي تقتضي فاعلين كان المعنى بما عاقدتم
عليه الايمان عداه بعلى لما كان بمعنى عاهد اي بما عاهدتم الله عليه كما عديتم ناديتم الى الصلاة بالى وبابها
ان تقول ناديت زيدا وناديناه من جانب الطور لما كانت بمعنى دعوت الى كذا قال
من دعا الى الله وعمل ثم اتسع فحذف الجار ونقل الفعل الى المفعول ثم حذف الضمير العايد من
الصله الى الموصول اذ صار بما عاقدتموه الايمان كما حذف من قوله فاصدع بما تومر قال
شهاب الدين يريد رحمه الله ان يبين معنى المفاعله فاتى بهذه النظاير للتضمين وحذف العايد على التدريج
والمعنى بما عاقدتم عليه الايمان وعاقدتكم عليه الايمان فنسب المعاقده الى الايمان مجازا ولقايل
ان يقول قد لا يحتاج الى عايد حتى يحتاج الى هذا التكليف الكثير وذلك بان يجعل ما المصدريه والمفعول
محذوف تقديره بما عاقدتم غيركم الايمان اي بمعاقدتكم غيركم الايمان وخلص من مجاز اخر وهو نسبه
المعاقده الى الايمان فان في هذا الوجه نسبه المعاقده الى الغير وهي نسبه حقيقيه وقد نص على هذا الوجه
جماعه قالوا اما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يواخذكم بعقدكم او بتعقيدكم او بمعاقدتكم
الايمان اذا حنثتم فحذف وقت المواخذه لانه معلوم او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف
وقد تعقب ابو حيان على ابي علي كلامه فقال قوله انه مثل طارقت النعل وعاقبت اللص
ليس مثله لانك لا تقول طرقت ولا عقبت وتقول عاقدت اليمين وعقدتها وهذا غير لازم لابي علي
لان مراده انه مثله من حيث ان المفاعله بمعنى المشاركه من اثنين منتفيه عنه كما انتفايها من عاقبت
وطارقت اما كونه يقال فيه ايضا كذا فلا يضره ذلك في التشبيه قال

ايضا تقدير حذف حرف الجر ثم الضمير على التدريج بعيد وليس بنظير فاصدع بما تؤمر لجواز ان يكون بمعنى
الذي بل الظاهر انها مصدرية وكذلك هنا الاحسن ان تكون مصدرية لمقابلتها بالمصدر وهو اللغو
قال الواحدي يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل
ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله عاقد بالالف وقد تقدم الكلام عليه في سورة النساء
عند قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم وعقدت فتلخص في هذه ثلاث قراآت في المشهور وفي تلك
قراآتان وتقدم في النسا انه روي عن حمزة عقدت بالتشديد فيكون فيها ايضا ثلاث قراآت
وهو اتفاق غريب فان حمزة من اصحاب التخفيف في هذه السورة وقد روي عنه التثقيل في النساء
والمراد بقوله عقدتم وعاقدتم اي قصدتم وتعمدتم وتقدم الكلام على ذلك في سورة البقرة ه
فكفارته اطعام عشرة مبتدا وخبر والضمير في فكفارته فيه اربعة اوجه
احدها انه يعود على الحنث الدال عليه سياق هذا الكلام وان لم يجر له ذكر اي فكفارة الحنث
الثاني ان يعود على ما ان جعلناها موصولة اسمية وهو على حذف مضاف اي فكفارة نكثه
كذا قدره الزمخشري الثالث انه يعود على العقد لتقدم الفعل الدال عليه الرابع ان
يعود على اليمين وان كانت مؤنثة لانها بمعنى الحلف قالهما ابو البقا وليسا بظاهرين والاطعام مصدر مضاف
لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبني للفاعل اي فكفارته ان يطعم الحانث عشرة وفاعل المصدر
يحذف كثيرا ولا ضرورة تدعوا الى تقديره بفعل مبني للمفعول اي ان يطعم عشرة لان في ذلك خلافا
تقدم التنبيه عليه فعلى الاول يكون محل عشرة نصبا وعلى الثاني يكون محلها رفعا على ما لم يسم فاعله
وفايدة ذلك تظهر في التابع فاذا قلت يعجبني اكل الخبز فان قدرته مبنيا للفاعل فيتبع الخبر
بالجر على اللفظ والنصب على المحل وان قدرته مبنيا للمفعول اتبعته جرا ورفعا فتقول
يعجبني اكل الخبز والسمن والسمن او السمن وفي الحديث نهى عن قتل الابتر وذو الطفيتين برفع ذوا
على معنى ان يقتل الابتر قال ابو البقا والجيد ان يقدر اي المصدر بفعل قد سمي فاعله لان ما
قبله وما بعده خطاب يعني فهذه قرينة تقوي ذلك لان المعنى فكفارته ان تطعموا انتم ايها الحالفون
وقد تقدم ان تقديره بالمبني للفاعل هو الراجح ولو لم توجد قرينة لانه الاصل
من اوسط ما فيه وجهان احدهما انه في محل رفع خبرا لمبتدا محذوف يبينه ما قبله تقديره طعامهم
من اوسط ويكون الكلام قد تم عند قوله مساكين وسياتي له مزيد بيان قريبا ان شا الله تعالى الثاني
انه في موضع نصب لانه صفة للمفعول الثاني والتقدير قوتا او طعاما كاينا من اوسط وا ما
المفعول الاول فهو عشرة المضاف اليه المصدر وما موصولة اسمية والعايد محذوف
اي من اوسط الذي تطعمونه وقدره ابو البقا مجرورا بمن فقال الذي تطعمون منه
وفيه نظر لان من شرط العايد المجرور في الحذف ان يتحد الحرفان والمتعلقان والحرفان هنا

وان اتفقا وهما من ومن الا ان العامل اختلف فان من الثانية متعلقة بتطعمون والاولى متعلقة
بمحذوف وهو الكون المطلق لانها وقعت صفة للمفعول المحذوف وقد يقال ان الفعل لما كان
منصبا على قوله من اوسط فكانه عامل فيه وانما قدرنا مفعولا لضرورة الصناعة فان قيل
الموصول لم يجز بمن انما انجر بالاضافة فالجواب ان المضاف الى الموصول كالموصول
في ذلك نحو مررت بغلام الذي مررت واهليكم مفعول اول لتطعمون والثاني محذوف كما
تقدم اي تطعمونه اهليكم واهليكم جمع سلامة ونقص من الشروط كونه ليس علما ولا صفة والذي
حسن ذلك انه كثيرا ما يستعمل استعمال مستحق لكذا في قولهم هو اهل لكذا اي مستحق له فاشبه الصفات
فجمع جمعها وقال تعالى شغلتنا اموالنا واهلونا قوا انفسكم واهليكم نارا وفي الحديث
ان لله اهلين قيل يا رسول الله من هم قال قرا القرآن هم اهل الله وخاصته فقوله اهلوا
الله جمع حذفت نونه للاضافة ويحتمل ان يكون مفردا فيكتب اهل الله فهو في اللفظ واحد
وقرا جعفر الصادق اهاليكم بسكون اليا وفيه تخريجان احدهما ان اهالي جمع تكسير لاهلة
فهو شاذ في القياس كليلة وليال قال ابن جني اهال بمنزلة ليال
واحدها اهلاة وليلاة والعرب تقول اهل واهلة قال الشاعر
واهلة ودٍ قد تبرَّيتُ بودِّهم
وقياس قول ابي زيد انه يجعل جمعا لواحد مقدر نحو احاديث واعاريض واليه يشير قول
ابن جني اهال بمنزلة ليال واحدها اهلاة وليلاة فهذا يحتمل ان يكون بطريق السماع ويحتمل
ان يكون بطريق القياس كما يقول ابو زيد والثاني ان هذا اسم جمع لاهل قال
الزمخشري كالليالي في جمع ليلة والاراضي في جمع ارض فقوله في جمع ليلة وجمع ارض اراد بالجمع
اللغوي لان اسم الجمع جمع في المعنى ولا يريد انه جمع ليلة وارض صناعة لانه قد فرضه انه اسم جمع ه
فكيف يجعله جمعا اصطلاحا وكان قياس قراءة جعفر تحريك اليا بالفتحة لخفتها ولكنه شبه
اليا بالالف فقدر فيها الحركة وهو كثير في النظم كقول النابغة
ردت عليه اقاصيه ولبده ضرب الوليدة بالمسحاة في الثاد
وقول الاخر
كان ايديهن بالقاع القرق ايدي جوار يتعاطين الورق
وقد مضى ذلك اختلفوا في قدر هذا الاطعام فقال
قوم يطعم كل مسكين مدا من الطعام بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث وهو ثلثا من
من غالب قوت البلد وكذلك في جميع الكفارات وهو قول زيد ابن ثابت وابن عباس وابن عمر
وبه قال سعيد ابن المسيب والحسن والقسم وسليمان ابن يسار وعطا والشافعي وقال
اهل العراق عليه لكل مسكين مدان وهو نصف صاع ويروى ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما ه

وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان اطعم من الحنطة فنصف صاع وان اطعم من غيرها فصاع وهو
قول الشعبي والنخعي وسعيد ابن جبير ومجاهد والحكم ولو غداهم وعشاهم لا يجوز وجوزه
ابو حنيفة ويروى ذلك عن علي ولا يجوز الدراهم والدنانير ولا الخبز ولا الدقيق بل يجب اخراج
الحب اليهم وجوز ابو حنيفة كل ذلك ولو صرف الكل الى مسكين واحد لا يجوز وقال
بعضهم ان لم يجد غيره جاز والا فلا وجوز ابو حنيفة ان يصرف كل طعام عشرة مساكين الى مسكين
واحد في عشرة ايام ولا يجوز ان يصرف الا الى واحد مسلم حر محتاج فان صرف الى ذمي او عبد
او غني لم يجز وجوز ابو حنيفة صرفه الى اهل الذمة واتفقوا على ان صرف الزكاة الى اهل
الذمة لا يجوز واختلفوا في الوسط فقيل من خير قوت عيالكم والوسط الخير
قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقال عبيدة السلماني الاوسط الخبز
والخل والاعلا الخبز واللحم والادنى الخبز البحت والكل مجزي او كسوتهم فيه
وجهان احدهما انه نسق على اطعام اي فكفارته اطعام عشرة او كسوة تلك العشرة
والثاني انه عطف على محل من اوسط كذا قاله الزمخشري وهذا انما يتمشى على وجه سبق في قوله
من اوسط وهو ان يكون من اوسط خبرا لمبتدا محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من
اوسط فالكلام عنده تام على قوله عشرة مساكين ثم ابتدا اخبارا آخر بان الطعام يكون
من اوسط كذا واما اذا قلنا ان من اوسط هو المفعول الثاني فيستحيل عطف كسوتهم عليه
لتخالفهما اعرابا وقرا الجمهور كسوتهم بكسر الكاف وقرا ابراهيم النخعي وابو عبد الرحمن السلمي
وسعيد ابن المسيب بضمها وقد تقدم في البقرة انهما لغتان في المصدر وفي الشيء المكسو قال
الزمخشري كالقدوة في القدوة والاسوة في الاسوة الا ان الذي قرا في البقرة بضمها هو طلحة
فلم يذكروه هنا ولا ذكروا هولا هناك وقرا سعيد بن جبير وابن السميقع او كاسوتهم بكاف
الجر الداخلة على اسوة قال الزمخشري بمعنى او مثل ما تطعمون اهليكم اسرافا او تقتيرا
لا ينقصونهم عن مقدار نفقتهم ولكن تواسون بينهم فان قلت ما محل الكاف قلت
الرفع تقديره او طعامهم كاسوتهم بمعنى كمثل طعامهم ان لم تطعموهم الاوسط انتهى وكان قد تقدم
انه جعل من اوسط مرفوع المحل خبرا لمبتدا محذوف فيكون الكاف عنده مرفوعا عطفا على
من اوسط وقال ابو البقا قريبا من هذا فانه قال فالكاف في موضع رفع اي او مثل
اسوة اهليكم وقال ابو حيان انه في موضع نصب عطفا على محل من اوسط لانه عنده
مفعول ثان الا ان هذه القراة تنفي الكسوة من الكفارة وقد اجمع الناس على انها احدى
الخصال الثلاث لكن لصاحب هذه القراة ان يقول استفيدت الكسوة من السنة اما
لو قام الاجماع على ان مستند الكسوة في الكفارة من الاية فانه يصح الرد على هذا القاري

والكسوة

والكسوة في اللغة معناه اللباس وهي كل ما يكتسى به كل من لزمته
كفارة يمين هو فيها مخير ان شا اطعم عشرة مساكين وان شا كساهم وان شا اعتق رقبة فان اختار
الكسوة فاختلفوا في قدرها فذهب قوم الى انه يكسوا كل مسكين ثوبا واحدا مما يقع عليه
اسم الكسوة ازار او رداء او قميص او سراويل او عمامة او مقنعة او كساء او نحوها وهو قول
ابن عباس والحسن ومجاهد وعطا وطاوس واليه ذهب الشافعي وقال
مالك يجب لكل انسان ما تجوز فيه صلاته فيكسو الرجل ثوبا والمراة ثوبين درعا وخمارا وقال
وقال سعيد ابن المسيب لكل مسكين ثوبان او تحرير رقبة عطف على اطعام
وهو مصدر مضاف لمفعوله والكلام عليه كالكلام على اطعام عشرة من حيث تقديره بفعل مبني
للفاعل او للمفعول وما قيل في ذلك وقوله فمن لم يجد فصيام كقوله في النساء فمن لم يجد فصيام شهرين
وقد تقدم ذلك المراد بالرقبة الجملة قيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في العرب
كان يجمع الى رقبته بحبل فاذا اطلق ذلك الحبل سمي الاطلاق من الرقبة فك رقبة ثم جرى ذلك
على العتق فاذا اختار العتق يجب اعتاق رقبة مومنة واجاز ابو حنيفة والثوري اعتاق الرقبة
الكافرة في جميعها الا كفارة القتل لان الله تعالى قيد الرقبة فيها بالايمان قلنا المطلق يحمل على المقيد
كما ان الله تعالى قيد الشهادة بالعدالة في موضع فقال واشهدوا ذوي عدل منكم واطلق في موضع
فقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم العدالة شرط في جميعها حملا على المطلق
على المقيد كذلك هذا ولا يجوز اعتاق المرتد بالاتفاق عن الكفارة ويشترط ان يكون سليم الرق
حتى لو اعتق عن كفارته مكاتبا او ام ولد او عبدا اشتراه بشرط العتق او اشترى قريبه الذي يعتق
عليه بنية الكفارة يعتق ولا يجوز عن الكفارة وجوز اصحاب الراي عتق المكاتب اذا لم يكن ادى شيا
من النجوم وعتق القريب عن الكفارة ويشترط ان يكون الرقبة سليمة من كل عيب يضر بالعمل ضررا بينا
حتى لا يجوز مقطوع احدى اليدين او احدى الرجلين ولا الاعمى ولا الزمن ولا المجنون المطبق
ويجوز الاعور والاصم والمقطوع الاذنين والانف لان هذه العيوب لا تضر بالعمل اضرارا بينا
وعند ابي حنيفة كل عيب يفوت جنسا من المنفعة يمنع الجواز حتى جوز مقطوع احدى اليدين
ولم يجوز مقطوع احدى الاذنين معنى الواجب المخير هو انه لا يجب
عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له ترك جميعها ومتى اتى باي واحد من هذه الثلاثة
خرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذلك هو الواجب المخير وقال
بعض الفقها الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل امرين الاول ان يقال الواجب
عليه ان يدخل واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشي الذي لا يكون معينا في نفسه
يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف والثاني ان يقال
الواجب عليه ان يدخل واحدا من هذه معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول عندنا على
وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشي واجبا بعينه في علم الله هو انه لا يجوز تركه بحال

واجمعت الامه على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات
وهو محال وتمام هذا البحث مذكور في اصول الفقه فان قيل اي فايدة لتقديم الاطعام على
العتق مع ان العتق افضل قلنا الجواب من وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه
على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت
البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه
التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل
لان الحر الفقير قد لا يجد طعاما ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر واما العبد فيجب
على مولاه اطعامه وكسوته فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذا عجز الذي لزمته كفارة
اليمين عن الاطعام او الكسوة او تحرير الرقبة يجب عليه صوم ثلثة ايام والعجز ان لا يفضل من ماله
عن قوته وقوت عياله وحاجته ما يطعم او يكسوا او يعتق فانه يصوم ثلثة ايام وقال
بعضهم اذا ملك ما يمكنه الاطعام وان لم يفضل عن كفايته فليس له الصيام وهو قول
الحسن ومجاهد وسعيد بن جبير واختلفوا في وجوب التتابع في هذا الصيام فذهب
جماعة الى انه لا يجب فيه التتابع بل ان شاء تابع وان شاء فرق والتتابع افضل وهو احد قولي الشافعي
وذهب قوم الى وجوب التتابع فيه قياسا على كفارة القتل والظهار وهو قول الثوري وابي حنيفة
ويدل عليه قراة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات واجيب بان القراة الشاذه مردوده
اذ لو كانت قرانا لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران ان لا ينقل متواترا لزم طعن الروافض
والملاحدة في القران وذلك باطل فعلمنا ان القراة الشاذه مردوده فلا تصلح ان تكون حجه
وايضا نقل عن ابي ابن كعب انه قرا فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا
واجابوا عنه انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له علي ايام من
رمضان افاقضيها متفرقات فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان عليك دين فقضيت
الدرهم فالدرهم اما كان يجزيك فقال بلى قال فالله احق ان يعفو ويصفح وهذا الحديث
وان وقع جوابا عن السوال عن صوم شهر رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات
والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فهذا من اقوى الدلايل على جواز التفريق ههنا
ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الاطعام والكسوة وتحرير
الرقبة يكفر عنكم حنث اليمين وقت حلفكم واذا حلفتم قال ابو البقا انه منصوب
على الظرف وناصبه كفارة اي ذلك الاطعام او ما عطف عليه يكفر عنكم حنث اليمين وقت
حلفكم وقال الزمخشري ذلك المذكور كفارة ولو قيل تلك كفارة لكان صحيحا بمعنى تلك
الاشيا او لتانيث الكفارة والمعنى اذا حلفتم وحنثتم فترك ذكر الحنث لوقوع العلم بان الكفارة
انما تجب بالحنث بالحلف لا بنفس الحلف كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

اي

اي فافطر ولا بد من هذا الذي ذكره الزمخشري وهو تقدير الحنث ولذلك عيب على ابي البقا قوله
العامل في اذا كفارة ايمانكم لان المعنى ذلك تكفر ايمانكم وقت حلفكم فقيل له الكفارة ليست
واقعة في وقت الحلف فكيف يعمل في الظرف ما لا يقع فيه وظاهر الاية ان اذا متمحضة الظرفية
وليس فيها معنى الشرط وهو غير الغالب فيها وقد يجوز ان يكون شرطا ويكون جوابها محذوفا
على قاعدة البصريين يدل عليه ما تقدم او هو نفس المتقدم عند ابي زيد والكوفيين والتقدير اذا حلفتم
وحنثتم فذلك كفارة ايمانكم كقولهم انت ظالم ان فعلت اختلفوا في
تقديم الكفارة على الحنث فذهب قوم الى جوازه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حلف بيمين فراى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير وهو قول عمر وابن عباس وعايشة وبه قال
الحسن وابن سيرين واليه ذهب ملك والاوزاعي والشافعي واحمد الا ان الشافعي يقول
ان كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز لانه بدني وانما يجوز الاطعام والكسوة والعتق لانه مالي فاشبه
تعجيل الزكاة كما يجوز تقديم الزكاة على الحول ولا يجوز تعجيل صوم رمضان قالوا وقوله اذا حلفتم فيه
دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين وقبل الحنث فيجوز لانعقاد
سببها وهو اليمين فصارت كملك النصاب وقال ابو حنيفة لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث
واحفظوا ايمانكم قيل المراد به ترك الحلف اي لا تحلفوا وقيل المراد
تقليل الايمان اي لا تكثروا فيها قال الشاعر

كثير الالايا حافظ ليمينه فان بدرت منه الالية برت

والصحيح ان المراد منه حفظ اليمين عن الحنث هذا اذا لم يكن يمينه على ترك مندوب
او فعل مكروه فان حلف على ترك مندوب او فعل مكروه فالافضل ان يحنث نفسه ويكفر للحديث
المتقدم كذلك هذه الكاف نعت لمصدر محذوف عند جمهور المعربين اي يبين الله اياته
تبيينا مثل ذلك التبيين وعند سيبويه انه حال من ضمير ذلك المصدر على ما عرف
يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس الاية هذا النوع
الثالث من الاحكام المذكورة هنا ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور
الخمر والميسر فبين تعالى انهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات وقد تقدم بيان
الخمر والميسر في سورة البقرة وبيان الانصاب والازلام في اول هذه السورة وفي اشتقاق
الخمر وجهان احدهما سمي خمرا لمخامرته العقل اي خالطه فستره والثاني قال
ابن الاعرابي تركت فاختمرت اي تغير ريحها قال
القرطبي تحريم الخمر كان بتدريج ونوازل كثيرة لانهم كانوا مولعين بشربها واول ما نزل
في امرها يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس اي في تجاراتهم فلما نزلت هذه الاية

ترك بعض الناس وقالوا لا حاجة لنا فيما فيه اثم كبير وقال بعضهم نأخذ منفعتها ونترك
اثمها فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فتركها بعضهم وقالوا لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلاة
وشربها بعضهم في غير اوقات الصلاة حتى نزلت هذه الاية فصارت حراما عليهم وذلك في سنة
ثلاث من الهجرة بعد وقعة احد رجس خبر عن هذه الاشيا المتقدمة فان قيل
كيف اخبر عن جمع بمفرد فاجاب الزمخشري بانه على حذف مضاف اي انما شان الخمر وكذا ذكر ذلك
عند تعرضه للضمير في فاجتنبوه كما سيأتي وكذا قدر ابو البقا فقال لان التقدير انما عمل هذه الاشيا
قال ابو حيان بعد حكايته كلام الزمخشري ولا حاجة الى هذا بل الحكم على هذه الاربعة
انفسها انها رجس ابلغ من تقدير هذا المضاف كقوله انما المشركون نجس وهو كلام حسن واجاب
ابو البقا ايضا بانه يجوز ان يكون رجس خبرا عن الخمر وحذف خبر المعطوفات لدلالة خبر الاول
عليها قال شهاب الدين وعلى هذا فيجوز ان يكون خبرا عن الاخير وحذف خبر ما قبله لدلالة
خبر ما بعده عليه لان لنا في نحو قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه هذين التقديرين
وقد تقدم تحقيقهما مرارا والرجس قال الراغب هو الشي القذر رجل رجس
ورجال ارجاس ثم قال وقيل رجس ورجز للصوت الشديد يقال بعير رجاس
شديد الهدير وغمام راجس ورجاس شديد الرعد وقال الزجاج هو اسم لكل
ما استقذر من عمل قبيح يقال رجس ورجس بكسر الجيم وفتحها يرجس رجسا اذا عمل عملا قبيحا
واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة صوت الرعد قال الشاعر

وكل رجاس يسوق الرجسا

وفرق ابن دريد بين الرجس والرجز والركس فجعل الرجس الشر والرجز العذاب
والركس العذرة والنتن ثم قال والرجس يقال للاثنين فتحصل من هذا انه اسم للشي
القذر المنتن او انه في الاصل مصدر من عمل الشيطان في محل رفع لانه صفة لرجس
وهذا ايضا مشكل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله
تعالى انما المشركون نجس والخبيث لا يدعوا الا الى الخبيث لقوله تعالى والخبيثات
للخبيثين والها في فاجتنبوه تعود على الرجس اي فاجتنبوا الرجس الذي اخبر به عما تقدم من
الخمر وما بعدها وقال ابو البقا انها تعود على الفعل يعني الذي قدره مضافا الى الخمر وما
بعدها والى ذلك نحا الزمخشري ايضا قال فان قلت الى م يرجع الضمير في قوله
فاجتنبوه قلت الى المضاف المحذوف او تعاطيها او ما اشبه ذلك ولذلك قال
رجس من عمل الشيطان وقد تقدم ان الاخفش انه هذه الاشيا جعلت نفس الرجس مبالغة
في الخمر فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق بيوقع اي يوقع بينكم هذين الشيئين
في الخمر اي بسبب شربها وفي تفيد السببية كقوله عليه السلام ان امراة دخلت النار في هرة الثاني انها

متعلقة بالبغضا لانه مصدر معرف بال الثالث انه متعلق بالعداوة وقال
ابو البقا ويجوز ان يتعلق في بالعداوة او بالبغضا اي ان تتعادوا وان تتباغضوا بسبب
شرب الخمر وعلى هذا الذي ذكره تكون المسألة من باب التنازع وهو الوجه الرابع الا ان في ذلك اشكالا لان
وهو ان من حق المتنازعين ان يصلح كل منهما للعمل وهذا العامل الاول وهو العداوة لو تسلط على المتنازع فيه
لفصل بين المصدر ومعموله باجنبي وهو المعطوف وقد يقال انه في بعض صور التنازع يلتزم اعمال
الثاني وذلك في فعل التعجب اذا تنازعا معمولا فيه وذلك في البقرة
اعلم انه تعالى لما امر باجتناب هذه الاشيا ذكر فيها نوعين من المفسدة الاول
ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والثاني
المفسدة المتعلقة بالدين وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فاما شرح
هذه العداوة اما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه الاستيناس
برفقايه ويفرح بمحادثتهم ويكون غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد المحبة والالفة الا ان ذلك ينقلب
في الاغلب الى الضد لان الخمر تزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب
من غير مدافعة العقل وعند استيلايهما تحصل المنازعة بين اوليك الاحباب
وتلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضا
كما فعل الانصاري الذي شج راس سعد بن ابي وقاص بلحي الجمل وروي ان قبيلتين من الانصار شربوا الخمر
وانتشوا فعبث بعضهم على بعض فلما صحوا راى بعضهم في وجه بعض اثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس في قلوبهم
ضغاين فحدثت بينهم ضغاين فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة
والاخوة فينقلب الامر وتحصل نهاية العداوة والبغضا واما الميسر ففيه بازا التوسعة على المحتاجين
من الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه
يرجوا بذلك ان يصير غالبا وقد يتفق انه لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شي من المال
والى ان يقامر على لحيته واهله وولده قال قتادة كان الرجل يقامر على الاهل والمال
ثم يبقى مسلوب الاهل والمال ولا شك انه يبقى بعد ذلك فقيرا مسكينا ويصير من اعظم الاعدا لاوليك
الذين غلبوه فظهر ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضا بين الناس والعداوة
والبغضا تفضي الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وذلك مضاد لمصالح العباد
فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما هنا فالجواب
لان هذه الاية خطاب مع المومنين لقوله يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر
وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر واظهارا ان هذه الاربعة متقاربة
في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الاية النهي عن الخمر والميسر لا جرم افردهما في اخر الاية بالذكر
قال شهاب الدين ويظهر شي اخر وهو انه لم يفرد الخمر والميسر بالذكر اخرا بل ذكر معهما شيا
يلزم منه عدم الانصاب والازلام فكانه ذكر الجميع اخرا بيانه انه قال في الخمر والميسر

ويصدكم عن ذكر الله لعبادة الانصاب او بالذبح عليها للاصنام على ما تقدم تفسيره اول السورة وعن الصلاة لاشتغالكم
بالازلام كما تقدم فذكر الله والصلاة منبهان على الانصاب والازلام واما النوع الثاني من المفاسد الموجوده
في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة اما كون شرب
الخمر يمنع عن ذكر الله وعن الصلاة فظاهر لان شرب الخمر يورثه الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت
في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة واما كون الميسر مانعا عن ذكر الله وعن الصلاة فلانه
ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله شي سواه وان صار مغلوبا صار شدة اهتمامه
بان يحتال بحيلة حتى يصير غالبا مانعا من ان يخطر بباله شي سواه ولا شك ان هذه الحالة مما يصد عن ذكر
الله وعن الصلاة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين
قال القرطبي فهم الجمهور من تحريم الخمر واطلاق الرجس عليها والامر
باجتنابها الحكم بنجاستها وخالفهم في ذلك ربيعة والليث ابن سعد والمزني وبعض المتاخرين من البغداديين
والقرويين وقالوا انها طاهرة وان المحرم انما هو شربها لان الميسر والانصاب والازلام ليسا بنجسين
فكذلك الخمر ولجواز سفكها في طرق المدينة مع نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التخلي في الطريق قال
تعالى فهل انتم منتهون هذا الاستفهام فيه معنى الامر اي انتهوا ودليله انه لما نزل
قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر
بيانا شافيا فلما نزلت هذه الاية قال عمر انتهينا يا رب انتهينا يا رب ويدل على ان المراد منه الامر
ايضا عطف الامر الصريح عليه في قوله واطيعوا كان قيل انتهوا عن شرب الخمر وعن كذا واطيعوا فمجي
هذه الجملة الاستفهامية المصدرة باسم مخبر عنه باسم فاعل دال على ثبوت النهي واستقراره ابلغ من
صريح الامر قال ابن الخطيب وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب
فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك وكانه قيل له اتفعله وقد ظهر من قبحه
ما قد ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار
المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة
بانما وهي للحصر فكانه تعالى قال لا رجس ولا شي من اعمال الشيطان الا هذه الاربعة
وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد
وثن وثالثها انه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب
فلاحا كان الارتكاب خيبة ورابعها ما تقدم من اشتمال الاستفهام على النهي وخامسها قوله
بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا وظاهره الامر بالطاعة فيما تقدم ذكره من امرهم
بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي احذروا عن مخالفتهما في هذا التكليف وسادسها
قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في
حق من خالف في هذا التكليف واعرض عن حكم الله تعالى لان معناه انكم ان توليتم فالحجة قد قامت
عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف
هذا التكليف واعرض فيه فذلك الى الله تعالى وهذا تهديد عظيم وهذا نص صريح في ان كل مسكر حرام

لاشتماله على ما اشتمل عليه الخمر قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام ان حقا على الله عز وجل ان لا يشربه عبد
في الدنيا الا سقاه الله يوم القيامة من طينة الخبال هل تدرون ما طينة الخبال قال
عرق اهل النار وقال صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب
منها حرمها في الاخرة وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال اشهد لسمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها
وحاملها والمحمولة اليه واكل ثمنها ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
الاية سبب النزول ان الصحابة لما نزل تحريم الخمر قالوا يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم
يشربون الخمر وياكلون من مال الميسر فنزلت هذه الاية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال
ما كانت محللة وهذه الاية مشابهة قوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي انكم حين استقبلتم بيت المقدس استقبلتموه بامر ربي فلا اضيع ذلك اذا ما اتقوا ظرف
منصوب بما يفهم من الجملة السابقة وهي ليس وما في خبرها والتقدير لا ياثمون ولا يواخذون وقت
اتقائهم ويجوز ان يكون ظرفا محضا وان يكون فيه معنى الشرط وجوابه محذوف او متقدم على ما مر
الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك يقال
الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كقوله تعالى ومن لم يطعمه فانه مني وعلى
هذا يجوز ان يكون قوله فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما
يوكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم اي ذق حتى تشتهي فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذوق
صلح للماكول والمشروب معا انه تعالى شرط نفي الجناح بحصول التقوى والايمان
مرتين وفي المرة الثالثة بحصول التقوى والاحسان وللناس في هذا قولان احدهما انه من باب
التوكيد ولا يضر حرف العطف في ذلك كقوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون حتى ان ابن مالك
جعل هذا من التوكيد اللفظي المنسوب له في النحو والثاني انه للتاسيس الا انه جعل التغاير حاصلا بتقدير المتعلقات
واختلفوا في تقييد هذه المراتب الثلاثة على وجوه احدها قال الاكثرون الاول
عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه وثانيها الاول
اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الاية والثالث
اتقاء ما يجب تحريمه بعد هذه الاية وهذا قول الاصم وثالثها اتقوا الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر ورابعها
قال القفال رحمه الله الاول عبارة عن القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ
يدل على البداء فاوجب على المومنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة
الفاسدة والتقوى الثانية عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول
والثاني ثم يضم الى هذه التقوى الاحسان الى الخلق وخامسها ان المقصود من هذا التكرير التاكيد
والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح على تناول المطعومات
بشرط شي من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل انما عليه جناح في ترك التقوى
والايمان الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا الموضع غير جائز

فالجواب ليس هذا اشتراط بل لبيان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة
ثناء عليهم وحمداً لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال
لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح
في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا تقي مؤمن محسن وانه غير مواخذ بما فعل
قال ابن الخطيب زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة
عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة بين في هذه الاية
انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة
والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول
اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في اية تحويل
القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال
على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا وهذا للمستقبل لا للماضي وهذا القول
مردود باجماع الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل
تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الايات
وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الاية لكن في حق الغائبين الذين
لم يبلغهم هذا النص   والله يحب المحسنين اي انه تعالى ما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح
فقط بل وفي انه يحبه الله تعالى وهذه اشرف الدرجات   يا ايها الذين امنوا ليبلونكم
الله الاية اللام جواب قسم محذوف اي والله ليبلونكم وقد تقدم انه يجب اللام واحدى النونين في مثل
هذا الجواب واللام في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين   بشيء متعلق بليبلونكم اي
ليختبرنكم بشيء وقوله من الصيد في محل جر صفة لشيء فيتعلق بمحذوف ومن الظاهر
انها تبعيضية لانه لم يحرم صيد الحلال ولا صيد الحل ولا صيد البحر وقيل انها لبيان الجنس وقال
مكي وقيل من لبيان الجنس فلما قال بشيء لم يعلم من اي جنس هو فبين فقال من الصيد كما تقول
لاعطينك شيئا من الذهب وبهذا الوجه بدا ابو البقاء قال وقيل انها للتبعيض وكونها
للبيان فيه نظر لان الصحيح انها لا تكون للبيان والقائل بانها للبيان يشترط ان يكون المبين بها معرفا
بال الجنسية كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وبه قال ابن عطية ايضا والزجاج هو الاصل
في ذلك فانه قال وهذا كما تقول لامتحننك بشيء من الرزق وكما قال
تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمراد بالصيد المصيد لقوله تعالى تناله ايديكم ورماحكم
والصيد اذا كان بمعنى المصيد يكون حدثا وانما يوصف بتناول الايدي والرماح ما يكون عينا
تناله في محل جر لانه صفة ثانية لشيء واجاز ابو البقاء ان يكون حالا اما من الصيد واما

من

من شيء وان كان نكرة لانه قد وصف فتخصص واستبعد ابو حيان جعله حالا من الصيد ووجه
الاستبعاد انه ليس المقصود بالحديث عنه وقرا الجمهور تناله بالمثناة فوق لما بينت
الجمع وابن وثاب والنخعي بالمثناة من تحت لان تانيثه غير حقيقي   هذه الاية نزلت
عام الحديبية وكانوا محرمين ابتلاهم الله بالصيد وكانت الوحوش تغشى رحالهم كثيرة فهموا باخذها
فنزلت هذه الاية اي ليختبرنكم وفائدة البلوى اظهار المطيع من العاصي وانما بعض الصيد لانه ابتلاهم
بصيد البر خاصة وقيل صيد الاحرام دون صيد الاحلال وقوله تناله ايديكم يعني الفرخ
والبيض وما لا يقدر ان يفر من صغار الصيد ورماحكم يعني الكبار من الصيد قاله الواحدي وغيره
وقال مقاتل ابن حيان كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم حتى يقدرون على اخذها بالايدي
وصيدها بالرماح وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد المتوحش هو الممتنع دون ما لا يمتنع
ليعلم الله وهذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في اللام متعلقة بليبلونكم والمعنى ليتميز
او ليظهر لكم وقد مضى تحقيقه في البقرة وان هذه تسمى لام كي وقرا بعضهم ليعلم بضم الياء وكسر
اللام من اعلم والمفعول الاول على هذه القراءة محذوف اي ليعلم الله عباده والمفعول الثاني قوله
من يخافه واعلم منقولة بهمزة التعدية من علم المتعدية لواحد بمعنى عرف وهذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل
ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل ليعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو
خوف الخائف وقيل هذا بحذف المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب وقيل
ليرى الله لانه قد علمه وقوله بالغيب اي يخاف الله ولم يره كقوله الذين يخشون ربهم بالغيب
اي يخافونه فلا يصطادون في حال الاحرام وكقوله الذين يؤمنون بالغيب وقيل معنى يخافه بالغيب
اي باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور واحد او غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين
امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم   بالغيب في محل نصب
على الحال من فاعل يخافه اي يخافه ملتبسا بالغيب وقد تقدم معناه في البقرة والمعنى من يخافه حال كونه
غائبا عن رؤيته كقوله من خشي الرحمن بالغيب وجوز ابو البقاء فيه ثلاثة اوجه احدها ما
ذكرناه والثاني انه حال من من في من يخافه والثالث ان الباء بمعنى في والغيب مصدر واقع
موقع غائب اي يخافونه في المكان الغائب عن الخلق فعلى هذا يكون متعلقا بنفس الفعل قبله وعلى الاولين
يكون متعلقا بمحذوف على ما عرف   فمن اعتدى بعد ذلك اي اصطاد بعد تحريمه فله عذاب
اليم والمراد عذاب الاخرة والتعذيب في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب
هو ان يضرب ظهره وبطنه وجعا وتنزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب
قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانين عذابا فقال وليشهد عذابهما وقال
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان في الهدهد لاعذبنه
عذابا شديدا   يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية
في المراد بالصيد قولان الاول انه الذي توحش سواء كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا

المحرم اذا قتل سبعا لا يوكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاه وهو قول ابي حنيفة وقال
زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ الثاني ان الصيد هو ما يوكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البته في قتل
السبع وهو قول الشافعي وغيره وسلم ابو حنيفة انه لا يجب الجزا في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذيب
واستدل الشافعي بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما فاحل الصيد خارج الاحرام فثبت ان الصيد هو ما حل اكله وقال
صلى الله عليه وسلم خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والحيه والعقرب والكلب
العقور وفي رواية اخرى والسبع العادي فوصفها بكونها فواسق فدل على ان كونها فواسق علة لحل
قتلها ومعنى كونها فواسق كونها موذيه والاذى في السباع اقوى منها فوجب جواز قتلها
وانتم حرم في محل نصب على الحال من فاعل تقتلوا وحرم جمع حرام وحرام يكون للمحرم وان كان في الحل
ولمن في الحرم وان كان حلالا وهما سيان في النهي عن قتل الصيد وهل يدخل فيه المحرم بالحج فيه خلاف
وهذه الايه نزلت في رجل يقال له ابو اليسر شد على حمار وحش وهو محرم فقتله
وهذا يدل على المنع من القتل ابتدا والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح
ولا بالجوارح من الكلاب والطير سوا كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال
فله ان يتصيد في الحل وليس له ان يتصيد في الحرم منكم متعلق في محل نصب على الحال من فاعل
قتله اي كاينا منكم وقيل من للبيان وليس بشي لان كل من قتل صيدا حكمه كذلك فان قلت
هذا وارد ايضا على جعله حالا فالجواب انه لم يقصد لذلك مفهوم حتى انه لو قتله غيرهم لم يكن عليه
جزا لانه قصد بالخطاب معنى اخر وهو المبالغة في النهي عن قتل الصيد متعمدا حال
ايضا من فاعل قتله فعلى راي من يجوز تعدد الحال يجيز ذلك هنا ومن منع يقول
ان منكم للبيان حتى لا يتعدد الحال ومن يجوز ان يكون شرطيه وهو الظاهر وموصوله والفا لشبهها بالشرطيه
ولا حاجة اليه وان كانوا فعلوه في مواضع فجزا مثل الفا جواب الشرط او زايده لشبه
المبتدا بالشرط فعلى الاول الجمله بعدها في محل جزم وعلى الثاني في محل رفع وما بعد من على الاول
في محل جزم لكونه شرطا وعلى الثاني لا محل له لكونه صلة وقرا عاصم وحمزه والكسائي فجزا مثل
بتنوين جزا ونصبه ونصب مثل والسلمي برفع جزا منونا ونصب مثل وقرا عبد الله فجزاوه برفع جزا
مضافا لضمير مثل رفعا فاما قراة الكوفيين فواضحه لان مثل صفة لجزا اي فعليه جزا موصوف
بكونه مثل ما قتله اي مماثله قالوا ولا ينبغي اضافة جزا الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزا مثل
ما قتل في الحقيقه انما عليه جزا المقتول لا جزا مثل مقتول الذي لم يقتله وجوز ابو البقا ومكي وغيرهما
ان يرتفع مثل على البدل وذكر الزجاج وجها غريبا وهو ان يرتفع مثل على انه خبر لجزا ويكون جزا مبتدا
قال والتقدير فجزا ذلك الفعل مثل ما قتل ويويد هذا الوجه قراة عبد الله فجزاوه
مثل الا ان الاحسن ان يقدر ذلك المحذوف ضميرا يعود على المقتول الا ان يقدر فجزا ذلك
الفعل مثل بمعنى مماثل قال مكي قاله الزمخشري وغيره وهو معنى اللفظ فانها في قراته قوة اسم

وبجر ونصب ... ورفع مثل ... بنوين جزا ونصب [margin note, partly illegible]

الفاعل

الفاعل لا الا مكيا توهم ان مثلا قد يكون بمعنى غير مماثل فانه قال ومثل في هذه
القراه يعني قراة الكوفيين بمعنى مماثل والتقدير فجزا مماثل لما قتل يعني في القيمه او في الخلقة
على اختلاف العلما ولو قدرت مثلا على لفظه لصار المعنى فعليه جزا مثل المقتول
من الصيد وانما يلزمه جزا المقتول بعينه لا جزا مثله لانه اذا ودى جزا مثل المقتول
صار انما ودى جزا ما لم يقتل لان مثل المقتول لم يقتله فصح ان المعنى فعليه جزا مثل للمقتول
وكذلك تعرب القراه بالاضافه عند جماعه قال شهاب الدين مثل بمعنى مماثل ابدا فكيف
يقول ولو قدرت مثلا على لفظه وايضا فقوله لصار المعنى الى اخره هذا الاشكال الذي ذكره لا يتصور
مجيبه في هذه القراه اصلا وانما ذكر الناس في قراة الاضافه كما سياتي وكانه نقل هذا الاشكال
الذي ذكروه لا يتصور مجيبه في هذه القراه من قراة الاضافه الى قراه التنوين واما قراة باقي السبعه
فاستبعدها جماعه قال الواحدي ولا ينبغي اضافة الجزا الى المثل لان عليه جزا المقتول لا جزا مثله
فانه لا جزا عليه لما لم يقتله وقال مكي بعد ما تقدم عنه ولذلك تعرب القراه بالاضافه عند جماعة
لانها توجب جزا مثل الصيد المقتول ولا التفات الى هذا الاستبعاد فان اكثر القرا عليها وقد
اجاب الناس عن ذلك باجوبه سديدة لما خفيت على اوليك طعنوا في المتواتر منها ان جزا
مصدر مضاف لمفعوله تخفيفا والاصل فعليه جزا مثل ما قتل اي ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف
كما تقول عجبت من ضرب زيدا ثم من ضرب زيد وذكر ذلك الزمخشري وغيره وبسط ذلك
ان الجزا هنا بمعنى القضا والاصل فعليه ان يجزي المقتول من الصيد مثله من النعم ثم حذف المفعول
الاول لدلالة الكلام عليه واضيف المصدر الى ثانيهما كقولك زيد فقير ويعجبني اعطاوك الدرهم
اي اعطاوك اياه ومنها ان مثل مقحمه كقولهم مثلك لا يفعل ذلك وانا اكرم مثلك اي انا اكرمك
ونحوه قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به اي بما امنتم به وكقوله ليس كمثله شي والتقدير
ليس هو كشي فمثل زايده وقوله اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله
في الظلمات اي كمن هو في الظلمات ومنها ان يكون المعنى فجزا مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم من فضه
وهذا خلاف الاصل فالجواب ما تقدم وما يجوز ان يكون موصولة اسميه او نكره موصوفه
والعايد محذوف على كل التقديرين اي مثل ما قتله من النعم فمن رفع جزا ففيه اربعة اوجه احدها
انه رفوع بالابتدا والخبر محذوف تقديره فعليه جزا والثاني انه خبر لمبتدا محذوف
تقديره فالواجب جزا والثالث انه فاعل بفعل محذوف اي فيلزمه جزا او يجب عليه جزا الرابع
انه مبتدا وخبره مثل وقد تقدم ان ذلك مذهب ابي اسحق الزجاج وتقدم ايضا رفع مثل في قراة
الكوفيين على احد ثلثة اوجه النعت والبدل والخبر حيث قلنا جزا مبتدا عند الزجاج واما
قراة فجزاوه مثل فظاهره ايضا واما قراة فجزا مثل برفع جزا وتنوينه ونصب مثل فعلى اعمال
المصدر المنون في مفعوله وقد تقدم ان قراة الاضافه منه وهو نظير قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة

بينهما وفاعله محذوف اي فجزا احدكم اذا القاتل اي ان يجزي القاتل الصيد واما قراة فجزا مثل بنصبهما فجزا منصوب على المصدر او على المفعول به ومثل صفة باعتبارين والتقدير فليخرج جزا مثل
او فليخرج جزا او فليغرم جزا مثل قوله من النعم فيه ثلثة اوجه احدها انه صفة
لجزا مطلقا اي سوا رفع ام نصب نون ام لم ينون اي ان ذلك الجزا يكون من جنس النعم فهذا الوجه
لا يمتنع بحال الثاني انه متعلق بنفس جزا لانه مصدر الا ان ذلك لا يجوز الا في قراة من اضاف
جزا الى مثل فانه لا يلزم منه محذور بخلاف ما اذا نونته وجعلت مثل صفته او بدلا منه او خبرا له
فان ذلك يمتنع حينئذ لانك ان جعلته موصوفا بمثل كان ذلك ممنوعا من وجهين احدهما ان
المصدر الموصوف لا يعمل وهذا قد وصف والثاني انه مصدر فهو بمنزلة الموصول
والمعمول من تمام صلته وقد تقرر انه لا يتبع الموصول الا بعد تمام صلته لئلا يلزم الفصل باجنبي وان
جعلته بدلا لزم ان يتبع الموصول قبل تمام صلته وان جعلته خبرا لزم الاخبار عن الموصول
قبل تمام صلته وذلك كله لا يجوز الثالث ذكره ابو البقا وهو ان يكون حالا من عائد الموصول
المحذوف فان التقدير فجزا مثل الذي قتله حال كونه من النعم وهذا وهم لان الموصوف
بكونه من النعم انما هو جزا الصيد المقتول واما الصيد نفسه فلا يكون من النعم والجمهور على فتح عين
النعم وقرا الحسن بسكونها فقال ابن عطيه هي لغة وقال الزمخشري استثقل الحركة
على حرف الحلق كما قالوا الشعر في الشعر اختلفوا في هذا العمد فقال
قوم هو تعمد قتل الصيد مع الانسيان لا احرامه اما اذا قتله عمدا وهو ذاكر لاحرامه فلا حكم عليه وامره الى
الله تعالى لانه اعظم من ان يكون له كفارة وهو قول مجاهد والحسن وقال اخرون
هو ان يتعمد المحرم قتل الصيد ذاكرا لاحرامه فعليه الكفارة واختلفوا فيما لو قتله خطا فذهب اكثر الفقها
الى ان العمد والخطا واحد في لزوم الكفاره قال الزهري على المتعمد بالكتاب وعلى المخطي بالسنه
وقال سعيد ابن جبير لا يجب كفارة الصيد بقتل الخطا وهو قول داوود
المراد بالمثل ما يقرب من الصيد المقتول شبها من حيث الخلقة لا من حيث القيمة وقال
محمد بن الحسن الصيد ضربان ما له مثل وما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة
وقال ابو حنيفه وابو يوسف المثل الواجب هو القيمة اذا قتل المحرم الصيد
وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزا اخر وقال داوود لا يجب حجة الجمهور هذه الايه
فان ظاهرها يقتضي ان يكون علة وجوب الجزا هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم بتكرر العلة فان قيل
اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع الطلاق مرتين فالجواب
ان القتل علة لوجوب الجزا فيلزم تكرار الوجوب لتكرر العلة واما دخول الدار فهو شرط لوقوع الطلاق

فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرر الشرط واحتج داوود بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه فجزا العايد
الانتقام لا الكفارة يحكم به ذوا في موضع رفع صفة لجزا او في موضع نصب على الحال
منه او على النعت لجزا فيمن نصبه وخصص ابو البقا كونه صفة بقراة تنوين جزا والحال بقراة اضافته
ولا فرق بل يجوز ان يكون الجملة نعتا او حالا باعتبارين لانه اذا اضيف الى مثل فهو باق على تنكيره
لان مثلا لا يتعرف بالاضافة وكذا خصص مكي الوصف بقراة اضافة الجزا الى مثل فانه قال
ومن النعم في قراة من اضاف الجزا الى مثل صفة لجزا ويحسن ان يتعلق بالمصدر فلا يكون صفة
وانما المصدر معدي الى من النعم واذا جعلته صفة فمن متعلقة بالجزا المحذوف وهو فعليه وفي
هذا الكلام نظر من وجهين احدهما قد تقدم وهو التخصيص بقراة الاضافه والثاني
انه حين جعل من النعم صفة علقها بالجزا المحذوف لما تضمنه من الاستقرار وليس كذلك لان الجار اذا وقع
صفة تعلق بمحذوف ذلك المحذوف هو الوصف في الحقيقة وهذا الذي جعله متعلقا لهذه الصفة
ليس صفة للموصوف في الحقيقة بل هو خبر عنه الا ترى انك لو قلت عندي رجل من بني تميم ان من بني
متعلق بوصف محذوف في الحقيقة لا بقولك عندي ويمكن ان يقال وهو بعيد جدا انه اراد التعلق
المعنوي وذلك ان العامل في الموصوف عامل في صفته فالتعلق من هذه الحيثيه ولكن انما يتاتى
ذلك حيث جعلنا الخبر عاملا في المبتدا او قلنا ان الجار يرفع الجبر لفاعل ولو لم يعتمد وانما ذكرنا
هذه التوجيهات لان القايلين بذلك ممن لا يليق قولهم بالكليه والالف في ذوا علامة الرفع لانه مثنى
وقد تقدم الكلام في اشتقاق هذه اللفظه وتصاريفها وقرا الجمهور ذوا بالالف
وقرا محمد بن جعفر الصادق ذو بلفظ الافراد قالوا ولا يريد بذلك الوحده بل يريد يحكم به من هو
من اهل العدل وقال الزمخشري وقيل اراد الامام فعلى هذا يكون الوحده مقصوده ومنكم
في محل رفع صفة لذوا اي انهما يكونان من جنسكم في الدين ولا يجوز ان يكون صفة لعدل لانه مصدر
قاله ابو البقا يعني ان المصدر ليس من جنسهم فكيف يوصف بكونه منهم
المعنى يحكم بالجزا رجلان عدلان قال ابن عباس يريد يحكم به في جزا الصيد رجلان صالحان منكم
من اهل قبلتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشيا به من النعم فيحكمان به وممن
ذهب الى ايجاب المثل من النعم عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وابن عمر وابن عباس وغيرهم
من الصحابة حكموا في بلدان مختلفه وازمان شتى بالمثل من النعم فحكم حاكمهم في النعامه ببدنه
وهي لا تساوي بدنه وفي حمار الوحش ببقرة وهو لا يساوي بقرة وفي الضبع كبش وهو لا يساوي
كبشا فدل على انهم نظروا الى ما يقرب من الصيد شبها من حيث الخلقة وروي عن عمر وعثمان
وابن عباس انهم قضوا في حمام مكة بشاة وروي جابر ابن عبد الله ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه

قضي في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وقال
ميمون ابن مهران جا اعرابي الي ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا
فسال ابو بكر ابي ابن كعب فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر رضي
الله عنه وما انكرت من ذلك قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا علي
شي امرناك به وعن قبيصه ابن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر ابن الخطاب
وكان الي جنبه عبد الرحمن ابن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما تري قال عليه شاة قال
وانا اري ذلك قال اذهب فاهد شاة قال قبيصه فخرجت الي صاحبي وقلت ان امير المومنين
لم يدر ما يقول حتي سال غيره قال فجانا عمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم
وتسفه الحكم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن ابن عوف واحتج
ابو حنيفه في ايجاب القيمه بان التقويم هو المحتاج الي النظر والاجتهاد واجيب بان وجوه
المشابهه بين الصيد وبين النعم مختلفه وكثيره فلابد من الاجتهاد في تمييز الاقوي عن الاضعف
الذي له مثل ضربان ما حكمت فيهه الصحابه فحكم لا يعدل الي غيره لانهم شاهدوا
التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابه يرجع فيه الي اجتهاد عدلين وقال
مالك يجب التحكيم فيما حكمت فيه الصحابه وفيما لم تحكم فيه يجوز ان يكون القايل احد العدلين
ان كان خطا فيه فان تعمد فلا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما لا يجوز في تقويم المتلفات واجيب
بان الله تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطا كان عدلا فاذا حكم هو وغيره فقد
حكم به ذوا عدل وقد روي ان بعض الصحابه رضي الله عنهم وطي فرسه ظبيا فسال عمر رضي الله عنه فقال
عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المومنين فاحكم فقال عمر انما امرتك ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال
اري جديا جمع الما والشجر فقال افعل ما تري لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان اخران
بمثل ففيه وجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ بالاغلظ استدل بهذه الايه
بعض مثبتي القياس قالوا لانه تعالى فوض تعيين المثل الي اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف
لان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيره منها الاجتهاد في القبله والعمل بشهادة الشاهدين والعمل
بتقويم المقومين في قيم المتلفات واروش الجنايات والعمل بحكم الحاكمين في مثل جزا الصيد وعمل
القاضي بالفتوي والعمل بمقتضي الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول انا ادعيتم ان تشبيه صوره بصوره
شرعيه في الحكم الشرعي هو عين هذه المسايل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل فان سلمتم
المغايره لم يلزم من كون الظن حجه في تلك الصور كونه حجه في مسالة القياس بالقياس فالفرق ظاهر
بين البابين لان في جميع الصور المذكوره الحكم انما يثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعه واحده

واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في جميع المكلفين باقي علي وجه الدهر والتنصيص
علي احكام الاشخاص الجزويه متعذر اما التنصيص علي الاحكام الكليه العامه الباقيه الي اخر
الدهر غير متعذر فظهر الفرق هديا فيه ستة اوجه اظهرها انه حال
من الضمير في به قال الزجاج هو منصوب علي الحال المعني يحكم به مقدرا ان يهدي
يعني انه حال مقدره لا مقارنه وكذا قال الفارسي كقولك معه صقر صايدا به
غدا اي مقدرا الصيد الثاني انه حال من جزا سوا قري مرفوعا ام منصوبا منونا
ام مضافا وقال الزمخشري هديا حال من جزا في من وصفه بمثل لان الصفه خصصته
فقرب من المعرفه وكذا خصصه ابو حيان وهذا غير واضح بل الحاليه جايزه مطلقا كما تقدم
الثالث انه منصوب علي التمييز قاله ابو البقا وحكي الاان حكاه قال
علي البيان وهو التمييز في المعني وكانهما ظنا انه تمييز لما ابهم في المثليه اذ ليس هنا شي يصلح
للتمييز غيرها وفيه نظر من حيث ان التمييز انما يرفع الابهام عن الذوات لا عن الصفات
وهذا كما رايت انما رفع ابهاما عن صفه لان الهدي صفه في المعني اذ المراد به مهدي الخامس
الخامس انه منصوب علي محل مثل فيمن خفضه لان محله النصب بعمل المصدر فيه تقديرا كما تقدم
السادس انه بدل من جزا فيمن نصبه بالغ الكعبة صفه لهديا ولم يتعرف
بالاضافه لانه عامل في الكعبة النصب تقديره بالغا الكعبه لكن التنوين قد حذف استخفافا
والاضافه غير حقيقيه ومثله هذا عارض ممطرنا وقول الاخر
يا رب غابطنا لو كان يطلبكم لاقي مباعدة منكم وحرمانا
في ان الاضافه فيها غير محضه وقرا الاعرج هديا بكسر الدال وتشديد اليا
المعني يحكم به هديا يساق الي الكعبة فينحر هناك وهذا يويد قول من اوجب
المثل من طريق الخلقه لانه تعالى لم يقل يحكم به شيا يشتري به شي وانما قال
يحكم به هديا وهذا صريح في انه يحكم بالهدي لا غير وقيل المعني يحكم به شيا يشتري
به ما يكون هديا وهذا بعيد عن الظاهر وسميت الكعبه كعبه لارتفاعها والعرب تسمي كل
بيت مرتفع كعبه والكعبه هنا انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يفعلان في الكعبة ولا عندها
ملاصقا لها ونظيره قوله تعالى ثم محلها الي البيت العتيق والمراد ببلوغه للكعبة ان يذبح في
الحرم ويتصدق باللحم علي مساكين الحرم وقال ابو حنيفه له ان يتصدق به حيث
شا كما ان له ان يصوم حيث شا وحجة القول الاول ان الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربه
بل القربه ايصال اللحم الي الفقرا او كفاره عطف علي قوله فجزا واو هنا للتخيير
ونقل عن ابن عباس انها ليست للتخيير بل للترتيب وهذا علي قراة من رفع فجزا واما من نصبه
فقال الزمخشري اجعله خبر مبتدا محذوف كانه قيل او الواجب عليه كفاره ويجوز ان يقدر
فعليه ان يجزي جزا او كفاره فيعطف كفاره علي ان يجزي يعني ان عليه يكون خبرا مقدما وان يجزي
مبتدا موخرا فعطفت الكفاره علي هذا المبتدا وقرا نافع وابن عامر باضافه كفاره لما بعدها

علي الصدر ان جعل هديا حالا من جزا في من وصفه بمثل ... / السادس انه بدل من ... منصوب

والباقون بتنوينها ورفع ما بعدها فاما قراة الجماعة فواضحة ورفع طعام على احد ثلثة اوجه
احدها انه بدل من كفارة اذ هو من جنسه الثاني انه بيان لها لما تقدم قاله الفارسي
ورده ابو حيان بان مذهب البصريين اختصاص عطف البيان بالمعارف دون النكرات
قال شهاب الدين ابو علي يخالف في ذلك ويستدل بادلة منها بشجرة مباركة زيتونة فزيتونة
عنده عطف بيان لشجرة وكذا قوله تعالى من ماء صديد فصديد عنده بدل من ماء والبدل
فيهما محتمل فلا حجة له والبدل قد يجي للبيان الثالث انه خبر مبتدا
محذوف اي هي طعام اي تلك الكفارة واما قراة نافع وابن عامر فوجهها ان الكفارة لما تنوعت
الى تكفير بالطعام وتكفير بالجزا المماثل وتكفير بالصيام حسن اضافتها لاحد انواعها تبيينا
كذلك والاضافة تكون بادنى ملابسة كقوله

اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة اذاعت سهيل غزلها في القرايب

اضاف الكوكب اليها لقيامها عند طلوعه فهذا اولى ووجهها الزمخشري فقال
وهذه للاضافة مبينة كانه قيل او كفارة من طعام مساكين كقولك خاتم فضة بمعنى من فضة
قال ابو حيان اما ما زعمه فليس من هذا الباب لان خاتم فضة من باب اضافة الشي الى جنسه والطعام
ليس جنسا للكفارة الا بتجوز بعيد جدا قال شهاب الدين كان من حقه ان يقول
والكفارة ليست جنسا للطعام لان الكفارة في التركيب نظير خاتم في ان كلا منهما هو المضاف
الى ما بعده وكما ان خاتما هو المضاف الى جنسه ينبغي ان يقال الكفارة ليست جنسا للطعام لاجل
المقابلة لكن لا يمكن ان يقال ذلك فان الكفارة كما تقدم جنس للطعام والجزا والصوم فالطريق في الرد
على الزمخشري ان يقال شرط الاضافة بمعنى من ان يضاف جز الى كل بشرط صدق اسم الكل على
الجزو نحو خاتم فضة وكفارة طعام ليس كذلك بل هي اضافة كل الى جزء وقد استشكل جماعة هذه القراة
من حيث ان الكفارة ليست للطعام انما هي لقتل الصيد كذا قاله ابو علي الفارسي وغيره وجوابه
ما تقدم ولم يختلف السبعة في جمع مساكين هنا وان اختلفوا في البقرة قالوا والفرق بينهما
ان قتل الصيد لا يجزى فيه اطعام مسكين واحد على انه قد قرا عيسى ابن عمرو والاعرج بتنوين
كفارة ورفع طعام مساكين بالتوحيد قالوا ومرادهما بيان الجنس لا التوحيد
او عدل نسق على فجزا والجمهور على فتح العين وقرا ابن عباس وطلحة بن مصرف والجحدري
بكسرها قال الفرا العدل بالكسر ما عادل الشي من جنسه والعدل المثل تقول
عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت
قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل
المثل والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل اخر سوي به والعدل تقويمك الشي بالشي من
غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سوا وقد تقدم الكلام عليه في
البقرة عند قوله ولا يوخذ منها عدل وقوله صياما نصب على التمييز كقولك عندي رطلان
عسلا لان المعنى او قدر ذلك صياما والاصل فيه ادخال حرف من تقول

رطلان

رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام واصل صياما صواما فاعل كما تقدم مرارا
معنى الاية انه في جزا الصيد مخير بين ان يذبح المثل من النعم فيتصدق باللحم
على مساكين الحرم وبين ان يقوم المثل بدراهم والدراهم طعاما فيتصدق بالطعام على مساكين
الحرم لكل مسكين مد من طعام او يصوم عن كل مد يوما وله ان يصوم حيث شا لانه لا نفع فيه
للمساكين وقال مالك ان لم يخرج المثل يقوم الصيد ثم تجعل القيمة طعاما فيتصدق
به او يصوم وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المثل من النعم بل يقوم الصيد فان
شا صرف تلك القيمة الى شي من النعم وان شا الى الطعام فيتصدق به وان شا صام عن كل
نصف صاع بر او صاع من غيره يوما وقال الشعبي والنخعي جزا الصيد على
الترتيب والجمهور على التخيير وان قاتل الصيد مخير في تعيين احد هذه الثلاثة وقال
محمد بن الحسن التخيير الى الحكمين لقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا او كذا او كذا وجوابه
ان الله تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل
الصيد مخيرا بين ايها شا واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او في القيمة
ليذوق فيه ستة اوجه احدها انه متعلق بجزا قاله الزمخشري قال
ابو حيان انما يتاتي ذلك حيث يضاف الى مثل او ينون جزا وينصب مثل وعلل ذلك بانه
اذا رفع مثل كان صفة للمصدر واذا وصف المصدر لم يعمل الا ان يتقدم المعمول
على وصفه نحو يعجبني الضرب زيدا الشديد فيجوز قال شهاب الدين وكذا لو جعله
بدلا ايضا او خبرا لما تقدم من انه يلزم ان يتبع الموصول او يخبر عنه قبل تمام صلته وهو ممنوع
وقد افهم كلام الشيخ بصريحه انه على قراة اضافة الجزا الى مثل يجوز ما قاله الزمخشري وانا اقول
لا يجوز ذلك ايضا لان ليذوق من تمام صلة المصدر وقد عطف عليه قوله او كفارة او عدل
فيلزم ان يعطف على الموصول قبل تمام صلته وذلك لا يجوز لو قلت جا الذي ضرب وعمرو زيدا
لم يجز للفصل بين الصلة او ابعاضها والموصول باجنبي فتامله الثاني انه متعلق
بفعل محذوف يدل عليه قوة الكلام كانه قيل جوزي بذلك ليذوق الثالث
انه متعلق بالاستقرار المقدر قبل قوله فجزا اذ التقدير فعليه جزا ليذوق الرابع انه متعلق
بصيام اي صومه ليذوق الخامس انه متعلق بطعام اي طعام ليذوق ذكر هذه الاوجه
الثلاثة ابو البقا وهي ضعيفة جدا واجودها الاول السادس انها تتعلق بعدل ذلك نقله
ابو حيان عن بعض المعربين قال وهو غلط والوبال سو العاقبة وما يخاف ضرره
قال الراغب والوابل المطر الثقيل القطر ولمراعاة الثقل قيل للامر الذي يخاف ضرره
وبال قال تعالى فذاقوا وبال امرهم ويقال طعام وبيل وكلا وبيل يخاف وباله قال
تعالى فاخذناه اخذا وبيلا وقال غيره الوبال في اللغة ثقل الشي في المكروه يقال
مرعى وبيل اذا كان يستوخم وما وبيل اذا كان لا يستمرا واستوبلت الارض كرهتها خوفا
من وبالها والذوق هنا استعارة بليغة وانما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلثة اشياء

اثنان منها توجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزا بالمثل والاطعام والثالث
يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا يثقل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد
في الحرم وفي حال الاحرام عفى الله عما سلف يعني قبل التحريم ونزول
الايه وقال السدي عما سلف في الجاهليه وقيل هذا يدل على قول من لا يوجب الجزا الا في المرة
الاولى اما في المرة الثانيه فانه لا يوجب الجزا عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزا
فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب ادآء الجزا اليه ومن عاد اليه مرة ثانيه
فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفا في قوله فينتقم الله منه فا الجزا والجزا
هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كاين في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شي اخر
فلا يجب عليه الجزا ثانيا ومن عاد فينتقم الله منه من يجوز ان يكون شرطيه فالفا جوابها
وينتقم خبر لمبتدا محذوف اي فهو ينتقم ولا يجوز الجزم مع الفا البته قال
سيبويه الفا في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا ومن يومن بربه
فلا يخاف بخسا ان في هذه الايات اضمارا مقدرا والتقدير فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه
قليلا ومن يومن بربه فذلك لا يخاف وبالجمله فلا بد من اضمار يكون ذلك الفعل خبرا عنه لان الفعل
يصير بنفسه جزا فلا حاجة الى ادخال حرف الجزا عليه فيصير ادخال حرف الفا على الفعل لغوا اما اذا
اضمرنا المبتدا احتجنا الى ادخال الفا عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفا لغوا ويجوز ان يكون من
موصوله ودخلت الفا في خبر المبتدا لما اشبه الشرط فالفا زايده والجمله بعدها خبر ولا حاجة
الى اضمار مبتدا بعد الفا بخلاف ما تقدم قال ابو البقا حسن دخول الفا كون فعل الشرط
ماضيا لفظا معنى الايه ومن عاد فينتقم الله منه في الاخره والله عزيز ذو انتقام
واعلم انه اذا تكرر من المحرم قتل الصيد فيتعدد عليه الجزا عند عامة اهل العلم
قال ابن عباس اذا قتل المحرم صيدا متعمدا يسال هل قتلت قبله شيا من الصيد فان
قال نعم لم يحكم عليه وقيل له اذهب فينتقم الله منك وان قال لم اقتل قبله شيا
حكم عليه ولكن بلا ملا وصدره ضربا وجيعا وكذلك حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في وج وهو
واد بالطايف واختلفوا في المحرم هل يجوز له اكل لحم الصيد فذهب قوم الى انه لا يحل
له بحال روي ذلك عن ابن عباس وهو قول طاوس وبه قال سفين
الثوري لما روي عبد الله ابن عباس عن الصعب ابن جثامه الليثي انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
حمارا وحشيا وهو بالابوا وبودان فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
فلما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهي قال انا لم نرده عليك الا انا حرم وذهب
الاكثرون الى انه يجوز للمحرم اكله اذا لم يصطد بنفسه ولا صيد لاجله او باشارته وهو قول
عمر وعثمان وابي هريرة وبه قال عطا ومجاهد وسعيد ابن جبير وهو مذهب مالك
والشافعي واحمد واسحق واصحاب الراي وانما رد النبي صلى الله عليه وسلم على الصعب ابن جثامة
لانه ظن انه صيد من اجله ويدل على الجواز ما روي نافع مولى ابي قتاده عن ابي قتاده ابن ربعي

الانصاري انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع اصحاب
له محرمين وهو غير محرم فراى حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسال اصحابه ان يناولوه سوطا
فابوا فساله رمحه فابوا فاخذه ثم شد على الحمار فقتله فاكل منه بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وابا بعضهم فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سالوه عن ذلك فقال
انما هي طعمة اطعمكموها الله وروي جابر ابن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه او يصطاد لكم واذا اتلف
المحرم شيا من الصيد لا مثل له من النعم مثل بيض او طاير دون الحمام ففيه قيمته يصرفها الى الطعام
فيتصدق به او يصوم عن كل مد يوما واختلفوا في الجراد فرخص بعضهم وقال
هو من صيد البحر والاكثرون على تحريمه وان اصابها فعليه صدقة قال عمر في الجرادة
تمرة وروي عنه وعن ابن عباس قبضة من طعام احل لكم صيد البحر الايه
والمراد بالبحر جميع المياه قال عمر صيده ما اصطيد وجميع ما يصطاد من البحر ثلثه اجناس الحيتان
وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال
ابو حنيفه انه حرام وقال الاكثرون انه حلال لعموم هذه الايه وطعامه نسق
على صيد اي احل لكم الصيد وطعامه فالصيد الاصطياد والطعام بمعنى الاطعام اي انه
اسم مصدر ويقدر المفعول حينيذ محذوفا اي اطعامكم اياه انفسكم ويجوز ان يكون الصيد
بمعنى المصيد والها في طعامه تعود على البحر على هذا اي احل لكم مصيد البحر وطعام البحر فالطعام
على هذا غير الصيد وعلى هذا ففيه وجوه احسنها ما ذكره ابو بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما
ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما رمى به البحر او نضب عنه الما من غير
معالجه وقال سعيد بن جبير وسعيد ابن المسيب ومقاتل والنخعي وعكرمه وقتادة
صيد البحر هو الطري وطعامه هو الملح منه وهذا ضعيف لان الملح كان طريا وصيدا في اول
الامر فيلزم التكرار وايضا فان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره كاصطياد الصدف
لاجل اللولو واصطياد بعض الحيوانات البحريه لاجل عظامها واسنانها فحصل التغاير بين الاصطياد
من البحر وبين الاكل من طعام البحر وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة طعامه ما قذفه الما
الى الساحل ميتا ويجوز ان تعود الها على هذا الوجه ايضا على الصيد بمعنى المصيد وهو ان يكون طعام
بمعنى مطعوم ويدل على ذلك قراة ابن عباس وعبد الله بن الحرث وطعمه بضم الطا وسكون العين
متاعا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب على المصدر واليه ذهب
مكي وابن عطيه وابو البقا وغيرهم والتقدير متعكم به متاعا اي تمتعون به تمتعون به
وقال مكي لان قوله احل لكم بمعنى امتعكم به امتاعا كقوله كتاب الله عليكم
والثاني انه مفعول من اجله قال الزمخشري اي احل لكم تمتيعا لكم وهو في المفعول له بمنزلته
قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة في باب الحال لان قوله متاعا لكم مفعول
له مختص بالطعام كما ان نافلة حال مختص بيعقوب يعني احل لكم طعامه تمتيعا لسايكم ياكلونه طريا

ولسيارتكم تتزودونه قديدا انتهى فقد خصص الزمخشري كونه مفعولا له بكون الفعل
وهو احل مسندا لقوله طعامه وليس علة لحل الصيد وانما هو علة لحل الطعام فقط
وانما حمله على ذلك مذهبه وهو مذهب ابي حنيفة من ان صيد البحر منقسم الى ما يوكل والى
ما لا يوكل وان طعامه هو الماكول منه وانه لا يقع التمثيل الا بالماكول منه طريا وقديدا
وقوله نافلة يعني ان هذه الحال مختصة بيعقوب لانه ولد ولده بخلاف اسحق فانه ولده
لصلبه والنافلة انما يطلق على ولد الولد دون الولد فكذا متاعا الا ان هذا يودي الى ان الفعل
الواحد يسند لفاعلين متعاطفين يكون في اسناده الى احدهما معللا والى الاخر
ليس كذلك فاذا قلت قام زيد وعمرو اجلالا لك فيجوز ان يكون قيام زيد هو المختص بالاجلال
او بالعكس وهذا فيه الباس واما ما اورده من الحال في الاية الكريمة فتم قرينة اوجبت صرف
الحال الى احدهما بخلاف ما نحن فيه من الاية الكريمة واما غير مذهبه فانه يكون مفعولا له
غير مختص باحد المتعاطفين وهو ظاهر جلي ولكن ان قلنا متاعا مصدر فيجوز ان يكون صفة
له ويكون مصدرا مبنيا لكونه وصف وان قلنا انه مفعول له فيتعلق بفعل محذوف اي اعني
لكم نحو قمت اجلالا لك ويجوز ان يكون اللام مقوية لتعدية المصدر اذا التقدير لان امتعكم ولان
احلكم وهذا ما جاس نظائره معنى متاعا لكم اي منفعة لكم وللسيارة يعني
المارة وحله حيوانات الماء على قسمين سمك وغيره اما السمك فميتته حلال مع اختلاف انواعها
لقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد ولا فرق بين ان يموت بسبب
او بغير سبب وعند ابي حنيفة لا يحل الا ان يموت بسبب من وقوع على حجر او انحسار الماء عنه
ونحو ذلك واما غير السمك فقسمان قسم يعيش في البر كالضفدع والسرطان فلا يحل اكله وقال
مالك وابو مجلد وعطا وسعيد ابن جبير وغيرهم كل ما يعيش في البر وله فيه حياة فهو صيد البر
ان قتله المحرم وداه وزاد ابو مجلد وعطا في ذلك الضفدع والسلاحف والسرطان وقسم
يعيش في الماء ولا يعيش في البر الا عيش المذبوح فاختلف فيه فقيل لا يحل شي منه الا السمك
وهو قول ابي حنيفة وقيل ان ميت الكل حلال لان كلها سمك وان اختلفت صورتها كالجريث
يقال انه حية الماء وهو على شكل الحية واكله مباح بالاتفاق وهو قول
ابي بكر وعمر وابن عباس وزيد ابن ثابت وابي هريرة وبه قال شريح والحسن
وعطا وهو قول مالك وظاهر مذهب الشافعي وذهب قوم الى ان ما له نظير في البر يوكل فميتته
من حيوانات البحر حلال مثل بقر الماء ونحوه وما لا يوكل نظيره في البر لا تحل ميتته من حيوانات
البحر مثل كلب الماء والخنزير والحمار ونحوها وقال الاوزاعي كل
شي عيشه في الماء فهو حلال قيل والتمساح قال نعم وقال الشعبي لو ان اهلي
اكلوا الضفادع لاطعمتهم وقال سفين الثوري ارجوا ان لا يكون بالسرطان باس
وظاهر الاية حجة لمن اباح جميع حيوانات البحر وكذلك الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم
في البحر هو الطهور ماوه الحل ميتته وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ذكر تعالى

تحريم

تحريم الصيد على المحرم في ثلثة مواضع من هذه السورة وهي قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله
فاذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما واتفق المسلمون على تحريم الصيد على المحرم وهو الحيوان الوحشي الذي يحل اكله فاما
ما لا يحل اكله فلا يحرم بالاحرام ويجوز اخذه وقتله ولا جزا على من قتله لقوله
صلى الله عليه وسلم خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح الغراب والحداة والعقرب
والفارة والكلب العقور وقال صلى الله عليه وسلم خمس قتلهن حلال في الحرم
الحية والعقرب والحداة والفارة والكلب العقور وقال عليه السلام يقتل
المحرم السبع العادي وقال سفين ابن عيينة الكلب العقور كل سبع يعقر ومثله عن مالك
وذهب اصحاب الراي الى وجوب الجزا في قتل ما لا يوكل لحمه كالفهد والنمر والخنزير ونحوها الا الاعيان
المذكورة في الخبر وقاسوا عليها الذيب فلم يوجبوا فيه الكفارة فاما المتولد من الماكول وغيره فيحرم اكله
ويجب فيه الجزا لان فيه جزا من الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحرم على المحرم
فقال علي وابن عباس وابن عمر وسعيد ابن جبير وطاوس انه حرام على المحرم بكل حال وهو قول
الثوري واسحق لظاهر الاية وروي ان الحارث كان خليفة عثمان على الطايف فصنع لعثمان طعاما وضع
فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحوش فبعث الى علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فجاه الرسول فقال
على المعوه قوما حلالا فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان هاهنا من اشجع اتعلمون ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اهدي اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابا ان ياكله قالوا نعم وقال
الشافعي لحم الصيد حلال للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له لقوله عليه السلام صيد البر
لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم وقال ابو حنيفة اذا صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل
له لان ابا قتادة اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال فيكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من
لحمها وفي رواية هل بقي معكم منه شي قال نعم فناولته العضد فاكلها وهذا يدل على تخصيص عموم
القران بخبر الواحد ما دمتم ما مصدرية ودمتم صلتها وهي مصدرية ظرفية اي حرم
عليكم صيد البر مدة دوامكم محرمين والجمهور على ضم دال دمتم من لغة من قال دام يدوم وقرا
يحيى دمتم بكسرها من لغة من يقول دام يدام كخاف يخاف دهما كالعين في مات يموت وممات
كما تقدم والجمهور على وحرم مبنيا للمفعول صيد رفعا على قيامه مقام الفاعل وقري وحرم مبنيا للفاعل
صيد نصبا على المفعول به والجمهور على حرما بضم الحاء والراجح حرام بمعنى محرم كقذال وقذل
وقرا ابن عباس حرما بفتحها اي ذوي حرم اي احرام وقيل جعلهم بمنزلة المكان الممنوع منه والاحسن
ان يكون من باب رجل عدل جعلهم نفس المصدر لان حرما بمعنى احرام وتقدم ان المصدر يقع للواحد
فما فوق بلفظ الواحد والبر معروف قال الليث ويستعمل نكرة يقال جلست برا وخرجت
برا قال الازهري وهو من كلام المولدين وفيه نظر كقول سلمان الفارسي لكل امر جوانيا
وبرانيا اي باطن وظاهر وهو من تغيير النسب وقد تقدم استيفاء اشتقاق هذه المادة في البقرة

ثم قال واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة
محترزا عن المعصية وقدم اليه على تحشرون للاختصاص اي تحشرون اليه لا الى غيره اولمناسب
روس الاي جعل الله الكعبة البيت الحرام الايه لما حرم الاصطياد على المحرمين
وبين ان الاحرام سبب لامن الوحش والطير بين ههنا ان ذلك التحريم الذي حرمه الاحرام انما كان بسبب
حرمة هذا البيت الحرام فكما انه سببه لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس
عن الافات والمخافات جعل الله فيها وجهان احدهما انها بمعنى صير فتتعدى لاثنين
اولهما الكعبه والثاني قياما والثاني ان تكون بمعنى خلق فيتعدى لواحد وهو الكعبة
وقياما نصب على الحال وقال بعضهم ان جعل هنا بمعنى بين وحكم وهذا ينبغي ان يحمل على تفسير المعنى
لا تفسير اللغة اذ لم ينقل اهل العربيه انها تكون بمعنى بين ولا حكم ولكن يلزم من الجعل البيان واما
البيت فانتصابه على احد وجهين اما البدل واما العطف عطف البيان وفايدة ذلك ان بعض الجاهليه
وهم خثعم سموا بيتا الكعبة اليمانيه فجي بهذا البدل او البيان تبيينا له من غيره وقال
الزمخشري البيت الحرام عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما تجي الصفة كذلك واعترض
عليه ابو حيان بان شرط البيان الجمود والجمود لا يشعر بمدح وانما يشعر به المشتق ثم قال
الا ان يريد انه لما وصف البيت بالحرام اقتضى المجموع ذلك فيمكن والكعبة لغة كل بيت
مربع وسميت الكعبة كعبه لذلك واصل اشتقاق ذلك من الكعب الذي هو احد اعضا الادمي قال
الراغب كعب الرجل الذي عند ملتقى الساق والقدم والكعبه كل بيت على هيئتها في التربيع والعرب
يسمي كل بيت مربع كعبه وقيل سميت كعبة لانفرادها من البنا وقيل سميت كعبة لارتفاعها
من الارض واصلها من الخروج والارتفاع وسمي الكعب كعبا لنتوه وخروجه من جانبي القدم ومنه
قيل للجارية اذا قاربت البلوغ وخرج ثدياها تكعبت والكعبة لما ارتفع ذكرها سميت
بهذا الاسم ويقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه وذو الكعاب بيت كان في الجاهلية لبني ربيعة وتقدم
الكلام في هذه المادة اول السورة قالوا بنيت الكعبه الكريمه خمس مرات
الاوله بنا الملايكه قبل ادم عليه السلام والثانيه بنا ابراهيم عليه السلام والثالثه
بنا قريش في الجاهلية وحضر رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا البنا الرابعه بنا ابن الزبير
الخامسه بنا الحجاج وهو البنا الموجود اليوم وهكذا كانت في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
قال الماوردي في الاحكام السلطانيه كانت الكعبه بعد ابراهيم عليه السلام مع جرهم والعمالقه
الى ان انقرضوا وخلفتهم فيها قريش بعد استيلايهم على الحرم لكثرتهم بعد القلة وعزهم بعد الذلة
فكان اول من جدد بنا الكعبه بعد ابراهيم قصي بن كلاب وسقفها بخشب الدوم وجريد النخل ثم بنتها
قريش بعده ورسول الله صلى الله عليه وسلم ابن خمس وعشرين سنة وشهد بناها وكان بابها بالارض فقال
ابو حذيفة ابن المغيرة يا قوم ارفعوا باب الكعبه حتى لا يدخل الا بسلم فانه لا يدخلها حينيذ الا من اردتم
فان جا احد ممن يكرهون رميتم به فسقط وصار نكالا لمن يراه ففعلت قريش ذلك وكان سبب
بنايها ان الكعبه استهدمت وكانت فوق القامة فارادوا تعليتها قياما قراة الجمهور بالف

بعد اليا وابن عامر قيما دون الف بزنة عنب والقيام هنا يحتمل ان يكون مصدرا لقام يقوم والمعنى
ان الله جعل الكعبه سببا لقيام الناس اليها اي لزيارتها والحج اليها او لانها يصلح عندها امر دينهم ودنياهم
فيها يقومون ويجوز ان يكون القيام بمعنى القوام فقلبت الواو يا لانكسار ما قبلها كذا قال
الواحدي وفيه نظر اذ لا موجب لاعلاله اذ هو كالسواك فينبغي ان يقال ان القيام والقوام بمعنى واحد
قال
قوام دنيا وقوام دين
فاما اذا دخلها تا التانيث لزمت اليا نحو القيامه واما قراة ابن عامر فاستشكلها بعضهم بانه لا يخلوا
اما ان يكون مصدرا على فعل واما ان يكون على فعال فان كان الاول فينبغي ان يصح الواو كحول
وعور وان كان الثاني فالقصر لا ياتي الا في شعر وقرا الجحدري قيما بتشديد اليا وهو اسم دال على ثبوت
الصفة وقد تقدم تحقيقه اول النسا معنى كونه قياما للناس اي سبب لقوام مصالح الناس
في امر دينهم ودنياهم اما الدين فلانه به يقوم الحج والمناسك واما الدنيا فما يجي اليه من الثمرات
وكانوا يامنون فيه من النهب والغارة فلا يتعرض لهم احد في الحرم فكان اهل الحرم امنين على انفسهم
واموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه وابنه لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات
ثم التجى الى الحرم لم يتعرض له قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم والمراد
بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس
فعلوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم
والشهر الحرام والهدي والقلايد عطف على الكعبة والمفعول الثاني او الحال محذوف لفهم المعنى اي
جعل الله ايضا الشهر والهدي والقلايد قياما واعلم انه تعالى جعل هذه الاربعة اشيا اسبابا لقيام
الناس وقوامهم فاحدها الكعبة كما تقدم بيانه وثانيها الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس
هو ان العرب كانت تقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض في ساير الاشهر فاذا دخل الشهر الحرام
زال الخوف وسافروا للتجارات وامنوا على انفسهم واموالهم وحصلوا في الشهر الحرام قوتهم طول
السنه فلولا الشهر الحرام لفنوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم
والمراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجه والمحرم ورجب وثالثها الهدي
ومعنى كونه سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه في الفقرا فيكون
ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقرا ورابعها القلايد ومعنى كونها قواما للناس ان من قصد
البيت في الشهر الحرام او في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده او قلد نفسه من لحا شجر الحرم لم يتعرض
له احد حتى ان احدا من العرب يلقى الهدي مقلدا وهو يموت من الجوع فلا يتعرض له البته ولم يتعرض لها
صاحبها ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام
قال القرطبي ذكر العلما في جعل الله تعالى هذه الاشيا قياما للناس ان الله
تعالى خلق الخلق على سليقة الادميين من التحاسد والتنافس والتقاطع والتدابر والسلب والغارة
والقتل والثار فلم يكن بد في الحكمة الالهيه والمشية الاوليه ان يكون مع الحال وازع يحمد معه المال

فقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة فامرهم الله تعالى بالخلافة وجعل امورهم الى واحد يمنعهم من
التنازع ويحملهم على التالف من التقاطع ويرد الظالم عن المظلوم ويقرر كل يد على ما تستولي عليه
واعلم ان جور السلطان عاما واحدا اقل اذاية من كون الناس فوضى لحظة واحدة فانشا الله تعالى
الخليفة لهذه الفايدة لتجري على رايه الامور ويكف الله تعالى به عادية الامور فعظم الله تعالى في
قلوبهم البيت الحرام واوقع هيبته وعظم بينهم حرمته فكان من لجا اليه معصوما محميا قال
تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم ذلك فيه ثلثة اوجه احدها
انه خبر مبتدا محذوف اي الحكم الذي حكمناه ذلك لا غيره الثاني انه مبتدا وخبره محذوف
اي ذلك الحكم هو الحق لا غيره الثالث انه منصوب بفعل مقدر يدل عليه السياق اي شرع الله
ذلك وهذا اقواها لتعلق لام العلة به وتعلموا منصوب باضمار ان بعد لام كي لا بعدها وان الله وما في
خبرها ساده مسد المفعولين او احدها على الخلاف المتقدم وان الله بكل شي عليم نسق على ان قبلها فان
قيل اي اتصال لهذا الكلام بما قبله قيل لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص
الشديد على القتل والغارة وعلم ان هذه الحالة لو دامت بهم لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه وادى
ذلك الى فنايهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه تعالى القى في قلوبهم تعظيم
البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما
حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا
المكان فاستقامت مصالح معايشهم وهذا التدبير لا يصلح الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات
من الكليات والجزيبات وانه بكل شي عليم وقيل في الجواب ان الله تعالى جعل الكعبة قياما للناس
لانه يعلم صلاح العباد كما يعلم ما في السموات وما في الارض وقال الزجاج قد سبق في هذه
السورة الاخبار عن الغيوب والكشف عن الاسرار مثل قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين
ومثل اخباره بتحريفهم الكتب فقوله ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض راجع
اليه اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم لما ذكر تعالى انواع رحمته
لعباده ذكر بعده شدة العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجا والخوف قال
عليه السلام لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا
رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر
انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا يدل
على تغليب جانب الرحمة على جانب العذاب ما على الرسول الا البلاغ الاية لما قدم
الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال
ما على الرسول الا البلاغ يعني انه مكلف بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبنا وانا عالم
بما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم
الا البلاغ في رفعه وجهان احدهما انه فاعل بالجار قبله لاعتماده على النفي اي ما استقر
على الرسول الا البلاغ والثاني انه مبتدا وخبره الجار قبله وعلى التقديرين فالاستثنا مفرغ والبلاغ

يحتمل ان يكون مصدرا لبلغ مشددا اي ما عليه الا التبليغ لجاء على حذف الزوايد كنبات بعد انبت
ويحتمل ان يكون مصدرا لبلغ مخففا بمعنى البلوغ ويكون المعنى ما عليه الا البلوغ بتبليغه فالبلوغ مستلزم
قل لا يستوي الخبيث والطيب الاية لما
للتبليغ فعبر باللازم عن الملزوم
رغب في الطاعة والتنزه عن المعصية بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه
بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع اخر
من الترغيب في الطاعة وترك المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب قال
المفسرون اي الحلال والحرام وقال السدي المومن والكافر وقيل المطيع والعاصي وقيل
الردي والجيد قال القرطبي وهذا على ضرب المثال والصحيح انه عام فيتصور في المكاسب
والاعمال والناس والمعارف من العلوم وغيرها فالخبيث ما لا ينتفع فيه وان كثر والطيب وان قل
نافع ولو اعجبك كثرة الخبيث نزلت في شريح ابن ضبيعة البكري وحجاج من بكر ابن وايل واتقوا الله
ولا تتعرضوا للحجاج وان كانوا مشركين وقد مضت القصة اول السورة يا اولي الالباب
لعلكم تفلحون وجواب لو اعجبك كثرة محذوف اي ولو اعجبك كثرة الخبيث لما استوى مع الطيب
يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء
او لما اجدى شيا في المساواة
الاية في اتصالها بما قبلها وجوه احدها انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ كانه قال
ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه اليكم فلا تسالوا عنه ولا تخوضوا فيه
فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاكم بسبب ذلك الخوض من التكليف ما يثقل عليكم ويشق
وثانيها انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعا منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا
يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما حكى عنهم قولهم لن نومن لك حتى تفجر
لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت
بتبليغ الشرايع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعوى الرسالة باظهار انواع كثيرة
من المعجزات فطلب الزيادة بعد ذلك من باب التعنت وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب
ما يسوكم مثل انها لو ظهرت فكان من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا
مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها ما يوجب ما يسوهم وثالثها
ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسالوا عن احوال
مخفية ان تبد لكم تسوكم عن اشيا متعلق بتسالوا واختلف النحويون في اشيا على خمسة
مذاهب احدها وهو راي الخليل وسيبويه والمازني وجمهور البصريين انها اسم جمع من لفظ
شي مفرده لفظا جمع معنى كطرفا وقصبا واصلها شياا بهمزتين بينهما الف ووزنها فعلا كطرفا
فاستثقلوا اجتماع همزتين بينهما الف لا سيما وقد سبقها حرف علة وهو اليا وكثر دورهذه
اللفظة في لسانهم فقلبوا الكلمة بان قدموا لامها وهي الهمزة الاولى على فايها وهي الشين
فقالوا اشيا فصار وزنها لفعا ومنعت من الصرف لالف التانيث الممدودة ورجح هذا المذهب
بانه لم يلزم منه شي غير القلب والقلب في لسانهم كثير كجاه واحادي والقسي وناا واادر

واارام وضيا في قراة قنبل وآيس والاصل وجه وواحد وقوس وناي وادور وارام وضيا
وياس واعترض بعضهم علي هذا بان القلب علي خلاف الاصل وانه لم يرد الا في ضرورة او في قليل من الكلام
وهذا مردود بما تقدم من الامثلة ونحن لا ننكر ان القلب غير مطرد واما الشاد القليل فنحو قولهم
دعلي في لعري وشواعي في شوايع قال
وكان اولا وها كعابه مقام ضربت علي شزن فهن شواعي

واما المذاهب الاتية فانه يرد عليها اشكالات هذا المذهب سالم منها فلذلك اعتمد الجمهور دون غيره وقال
ابن الخطيب منع الصرف لثلثة اوجه احدها ما تقدم وهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل علي وزن فعلا مثل حمرا
لم ينصرف كحمرا وثانيها لما كانت في الاصل شيا ثم جعلت شيا منع ذلك الصرف وثالثها انا لما قطعنا الحرف الاخير
صارت كنصف كلمة ونصف الكلمة لا تقبل الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه لم نحذفه بالكلية بل الصقناه
باول الكلمة فلا جرم منعناه في بعض وجوه الاعراب دون بعض المذهب الثاني وبه قال
الفرا ان اشيا جمع لشي والاصل في شي شيي علي فيعل كلين ثم خفف الي شي كما خففوا البنا وهينا وميتا الي لين وهين وميت
ثم جمعه بعد تخفيفه واصله اشييا بهمزتين بينهما الف بعد يا بزنه افعلا فاجتمع همزتان لام الكلمة والتي للتانيث
والالف تشبه الهمزة والجمع ثقيل فخففوا الكلمة بان قلبوا الهمزة الاولي يا لانكسار ما قبلها فيجتمع يا ان اولاهما مكسورة
فحذفوا اليا التي هي عين الكلمة تخفيفا فصارت اشيا ووزنها الان بعد الحذف افلا فمنع الصرف لاجل الف التانيث
وهذه طريقة بعضهم في تصريف هذا المذهب كمكي ابن ابي طالب وقال بعضهم كابي البقا انها لما صارت اشيا حذفت
الهمزة الثانية التي هي لام الكلمة لانها بها حصل الثقل وفتحت اليا المكسورة لسلامة الالف فصار وزنها افعا المذهب
الثالث وبه قال الاخفش ان اشيا جمع شي بزنه فليس اي ليس مخففا من شي كما يقوله الفرا بل جمع شي وقال
ان فعلا يجمع علي افعلا فصار اشييا بهمزتين بينهما الف بعد يا ثم عمل فيه ما عمل في مذهب الفرا والطريقان المذكوران
عن مكي وابي البقا في تصريف هذا المذهب جاريان هنا واكثر المصنفين يذكرون مذهب الفرا عنه وعن الاخفش
قال مكي وقال الفرا والاخفش والزيادي اشيا وزنها افعلا واصلها اشييا كهين واهونا لكنه خفف ثم ذكر
تصريف الكلمة الي اخره وقال ابو البقا وقال الاخفش والفرا اصل الكلمة شي مثل هين ثم خفف بالحذف
وذكر التصريف الي اخره فهولا نقلوا مذهبهما شيا واحدا والحق ما ذكرته فيهما والدليل عليه ما قاله الواحدي
فانه قال وذهب الفرا في هذا الحرف مذهب الاخفش غير انه خلط حين ادعا انها كهين ولين حين
جمعا علي اهونا والينا وهين مخفف هين فلذلك جاز جمعه علي افعلا وشي ليس مخففا من شي حتي يجمع علي افعلا
وهذان المذهبان اعني مذهب الفرا والاخفش وان سلما من منع الصرف بغير علة فقد ردهما الناس قال
الزجاج وهذا القول غلط لان شيا فعل وفعل لا يجمع علي افعلا فاما هين ولين فلذلك صح
تشبيههما بنصيب والناس يقولون ان هينا اصله هيون كميت اصله ميوت ثم اعل الاعلال المعروف
واصل لين لبين بيا ان الاولي ساكنة والثانية مكسورة فادغمت الاولي والاشتقاق يساعدهم فان الهين
من هان يهون ولانهم حين جمعوه علي افعلا اظهروا الواو فقالوا اهونا وقال الزجاج ان
المازني ناظر الاخفش في هذه المسلة فقال له كيف تصغير اشيا قال اقول فيها اشيا فقال
المازني لو كانت افعلا لردت في التصغير الي واحدها فقيل شييات مثل شعيعات واجماع البصريين

ان

ان تصغير اصدقا ان كان لمونث صديقات وان كان لمذكر صديقون فانقطع الاخفش وبسط هذا ان الجمع المكسر
اذا صغر فاما ان يكون من جموع الكثرة او القلة وهي اربع علي الصحيح افعلة وافعل وافعال وفعلة فيصغر
علي لفظه وان كان من جموع الكثرة فلا يصغر علي لفظه علي الصحيح وان ورد منه شي عد شاذا كاصيلان تصغير اصلان
جمع اصيل بل يرد الي واحده فان كان من غير العقلا صغر وجمع بالالف والتا فتقول في تصغير حمر جمع حمار حميرات
وان كان من العقلا صغر وجمع بالواو والنون فتقول في تصغير رجال رجيلون وان كان اسم جمع كقوم ورهط
او اسم جنس كتمر وشجر صغر علي لفظه كسائر المفردات رجعنا الي اشيا فتصغيرهم لها علي لفظها يدل
علي انها اسم جمع لان اسم الجمع يصغر علي لفظه نحو رهيط وقويم وليست بجمع تكسير اذ هي من جموع الكثرة ولم ترد
الي واحدها وهذا لازم للاخفش لانه بصري والبصري لا بد وان يفعل ذلك واصيلان عنده شاذ فلا يقاس عليه
وفي عبارة مكي قال وايضا فانه يلزمهم ان يصغروا اشيا علي شويات او علي شييات وذلك لم يقله احد قال
شهاب الدين قوله شويات ليس بجيد فان هذا ليس موضع قلب اليا واوا الا تري انك اذا صغرت بيتا قلت
بييتا لا بويتا الا ان الكوفيين يجيزون ذلك فيمكن ان يري رايهم وقد رد مكي ايضا مذهب الفرا والاخفش
بشيين احدهما انه يلزم منه عدم النظير اذ لم يقع افعلا جمعا لفيعل فيكون هذا نظيره وهين واهونا شاذ لا يقاس
عليه والثاني ان حذفه واعتلاله يجري علي غير قياس فهذا القول خارج في جمعه واعتلاله عن القياس والسماع
المذهب الرابع وهو قول الكسائي وابي حاتم انها جمع شي علي افعال كبيت وابيات وضيف واضياف
واعترض الناس علي هذا القول بانه يلزم منه منع الصرف بغير علة اذ لو كان علي افعال لانصرف كابيات
قال الزجاج اجمع البصريون واكثر الكوفيين علي ان قول الكسائي خطا والزموه ان لا يصرف ابنا واسما قال
شهاب الدين والكسائي قد استشعر بهذا الرد فاعتذر عنه ولكن بما لا يقبل قال الكسائي رحمه الله هي
اي اشيا علي وزن افعال ولكنها كثرت في الكلام فاشبهت فعلا فلم تصرف كما لم تصرف حمرا قال
وجمعوها اشاوي كما جمعوا عذرا وعذاري وصحرا وصحاري واشياوات كما قيل حمراوات يعني انهم عاملوا اشيا
وان كانت علي افعال معاملة حمرا وعذرا في جمع التكسير والتصحيح الا ان الفرا والزجاج اعترضا علي هذا الاعتذار
فقال الفرا لو كان كما قال لكان املك الوجهين ان يجري لان الحرف اذا كثر في الكلام خف وجاز ان يجري
كما كثرت التسمية بيزيد واجروه في النكرة وفيه يا زائدة تمنع من الاجرا والمراد بالاجرا الصرف
وقال الزجاج اجمع البصريون واكثر الكوفيين وقد تقدم انفا وقال مكي وقال
الكسائي وابو عبيد لم ينصرف اي اشيا لانها اشبهت حمرا لان العرب تقول اشياوات كما تقول حمراوات
قال ويلزمهما ان لا يصرفا في الجمع اسما وابنا لقول العرب فيهما اسماوات وابناوات وقد تقدم شرح هذا ثم
ثم ان مكيا رحمه الله بعد ان ذكر عن الكسائي ما تقدم ونقل مذهب الاخفش والفرا قال قال ابو حاتم اشيا افعال
جمع شي كابيات فهذا يوهم ان مذهب الكسائي المتقدم غير هذا المذهب وليس كذلك بل هو هو وقد اجاب
بعضهم عن الكسائي بان النحويين قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي دون المعنوي يدل علي ذلك مسئلة
سراويل في لغة من يمنعه فان فيه تاويلين احدهما انه مفرد اعجمي حمل علي موازنه في العربية اعني صيغة مصابيح
مثلا ويدل له ايضا انهم اجروا الف الالحاق المقصورة مجري الف التانيث المقصورة ولكن مع العلمية فاعتبروا
مجرد الصورة المذهب الخامس ان وزنها افعلا ايضا جمعا لشي بزنه ظريف وفعيل يجمع علي افعلا

كنصيب وانصبا وصديق واصدقا ثم حذفت الهمزة الاولي التي هي لام الكلمة وفتحت اليا لتسلم الالف الجمع فصارت اشياء
ووزنها بعد الحذف افعا وجعله مكيا في التعريف كتعريف مذهب الاخفش من جيث انه يبدل الهمزة يا ثم يحذف
احدي اليايين قال رحمه الله وحسن الحرف في الجمع حذفها في الواحد وانما حذفت من الواحد تخفيفا لكثرة الاستعمال
اذ شي يقع على كل مسمى من عرض او جوهر او جسم فلم ينصرف لهمزة التانيث في الجمع قال
وهذا قول حسن جار في الجمع وترك الصرف على القياس لولا ان التصغير يعترضه كما اعترض الاخفش قال
شهاب الدين قوله هذا قول حسن فيه نظر لكثرة ما يرد عليه وهو ظاهر مما تقدم ولما ذكر ابو حيان هذا المذهب قال
في تصرفه ثم حذفت الهمزة الاولي وفتحت يا المد لكون ما بعدها الفا قال ووزنها في هذا القول الي افياء وفي القول
قبله الي افلاء كذا رايته افيا باليا وهذا غلط فاحش ثم اني جوزت ان يكون هذا غلطا من الكاتب وانما كانت افعاء
بالعين فصحفها الكاتب الي افيا وقد رد الناس هذا القول بان اصل شي شي بزنة صديق دعوي من غير دليل
وبانه كان ينبغي ان لا يصغر على لفظه بل يرد الي مفرده كما تقدم تحريره وقد تلخص القول في اشيا انها هل هي اسم جمع واصلها
شيا كطرفا ثم قلبت لامها قبل فايها فصار وزنها لفعا او جمع صريح واذا قيل بانها جمع صريح فهل اصلها افعلاء ثم حذف
فتصير الي افعا او افلا او ان وزنها افعال كابيات ان تبد شرط وجوابه تسوكم وهذه الجملة الشرطية
في محل جر صفة لاشيا وكذا الشرطية المعطوفة ايضا وقرا ابن عباس ان تبد لكم تسوكم بينا الفعلين للفاعل مع
كون حرف المضارعة تا مثناة من فوق والفاعل ضمير اشيا وقرا الشعبي فيما نقله عنه ابن عطية ان يبد بفتح اليا
من تحت وضم الدال يسوكم بفتح اليا من تحت والفاعل ضمير عايد على ما يليق تقديره بالمعنى اي ان يبد لكم جواب
سوالكم او سولكم ولا جايز ان يعود على اشيا لانه جار مجري المونث المجازي ومتي اسند فعل الي ضمير مونث
مطلقا وجب لحاق العلامة على الصحيح ولا يلتفت لضرورة الشعر ونقل غيره عن الشعبي انه قرا يبد لكم يسو باليا
من تحت فيهما الا انه ضم اليا الاولي وفتح الثانية والمعنى ان يبد اي نظهر السوال عنها يسوكم ذلك السوال
اي جوابه او هو لانه سبب في ذلك والمبدية هو الله تعالي والضمير في عنها يحتمل ان يعود على نوع الاشياء المنهي
عنها لا عليها انفسها قاله ابن عطية ونقله الواحدي عن صاحب النظم ونظره بقوله تعالي ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين يعني ادم ثم جعلناه قال يعني ابن ادم فعاد الضمير على ما دل عليه الاول ويحتمل ان يعود عليها
انفسها قاله الزمخشري بمعناه حين ينزل القران في هذا الظرف احتمالان اظهرهما انه منصوب
بتسالوا قال الزمخشري وان تسالوا عنها عن هذه التكاليف الصعبة حين ينزل القران في زمان الوحي وهو
ما دام الرسول بين اظهركم يوحي اليه تبد لكم تلك التكاليف التي تسوكم وتومروا بتحملها فتعرضوا انفسكم
لغضب الله لتفريطكم فيها ومن هنا قلنا ان الضمير في عنها عايد على الاشيا الاول لا على نوعها والثاني ان الظرف
منصوب بتبد لكم اي نظهر لكم تلك الاشيا حين نزول القران قال بعضهم في الكلام تقديم وتاخير
لان التقدير عن اشيا ان تسالوا عنها تبد لكم حين نزول القران وان تبد لكم تسوكم ولا شك ان المعنى على هذا الترتيب
الا انه لا يقال في ذلك تقديم وتاخير فان الواو لا تقتضي ترتيبا فلا فرق ولكن انما قدم هذا اولا على قوله
وان تسالوا لفايدة وهي الزجر عن السوال فانه قدم لهم ان سوالهم عن اشيا متي ظهرت ساتهم قبل ان يخبرهم بانهم
ان سالوا عنها بدت لهم ليتزجروا وهو معنى لايق عفا الله عنها فيه وجهان احدهما انه في محل جر
لانه صفة اخري لاشيا والضمير على هذا في عنها يعود على اشيا ولا حاجة الي ادعاء التقديم والتاخير في هذا

كا

كما قاله بعضهم قال تقديره لا تسالوا عن اشيا عفا الله عنها ان تبد لكم الي اخر الاية لان كلا من الجملتين الشرطيتين
وهذه الجملة صفة لاشيا فمن اين ان هذه الجملة مستحقة للتقديم على ما قبلها وكان هذا القايل انما قدرها متقدمة
ليتضح انها صفة لا مستانفة والثاني انها لا محل لها لاستينافها والضمير في عنها على هذا يعود على المسالة المدلول
عليها بلا تسالوا ويجوز ان يعود على اشيا وان كان في الوجه الاول لتبين هذا لعدم الربط بين الصفة والموصوف
في سبب نزول هذه الاية ما روي قتادة عن انس سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احفوه
المسالة فغضب فصعد المنبر فقال لا تسالوني اليوم عن شي الا بينته لكم فجعلت انظر يمينا وشمالا فاذا كل
رجل لاف راسه في ثوبه يبكي فاذا رجل كان اذا لاحي الرجال يدعا لغير ابيه فقال يا رسول الله من
ابي قال حذافة ثم انشا عمر فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا نعوذ بالله من الفتن
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رايت في الخير والشر كاليوم قط انه صورت لي الجنة والنار حتى رايتهما
ورا الحايط وكان قتادة يذكر عند هذا الحديث هذه الاية وقال يونس عن ابن شهاب اخبرني عبيد
الله بن عبد الله قال قالت ام عبد الله بن حذافة لعبد الله ابن حذافة ما سمعت بابن قط اعق منك
امنت ان يكون امك قد قارفت بعض ما تقارف نسا الجاهلية فتفضحها على اعين الناس قال
عبد الله ابن حذافة والله لو الحقني بعبد اسود و روي ان عمر قال يا رسول الله انا حديث عهد بجاهلية
فاعف عنا يعف الله عنك فسكن غضبه وروي ابن عباس قال كان قوم يسالونه رسول الله صلى الله عليه وسلم
استهزا فيقول الرجل من ابي ويقول الرجل تضل ناقته اين ناقتي فانزل الله هذه الاية
وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال لما نزلت ولله على الناس حج البيت
قال سراقة بن مالك ويروي عكاشة ابن محصن يا رسول الله في كل عام فاعرض عنه حتى
عاد مرتين او ثلثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يومنك ان اقول نعم والله لو قلت
نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم
واختلافهم على انبيايهم فاذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه
فانزل الله عز وجل هذه الاية فان من سال عن الحج لم يامن ان يومر به في كل عام فيسوه ومن
سال عن نسبه لم يامن ان يلحقه بغيره فيفتضح وقال مجاهد نزلت حين سالوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن البحيرة والسايبة والوصيلة والحام الا تراه ذكرها بعد ذلك وكان
عبد الله بن عمر يقول ان الله ان احل احلوا وان حرم اجتنبوا وترك بين ذلك اشيا لم يحللها
ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلوا هذه الاية وقال ابو ثعلبة الخشني
ان الله تعالي بين في الاية الاولي فرض فرايض فلا تضيعوها ونهي عن اشيا فلا تنتهكوها وحد
حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشيا فلا من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم بين ان تلك الاشيا
التي سالوا عنها ان ابديت لهم ساتهم ثم بين انهم ان سالوا عنها ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم
ان سالوا عنها ظهر لهم ما يسوهم وقال عليه السلام ان من اعظم المسلمين في المسلمين جرما من
سال عن شي لم يحرم فحرم من اجل مسالته وقوله وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد لكم معناه
ان صبرتم حتى ينزل القران بحكم من فرض او نهي وليس في ظاهره شرح ما بكم اليه حاجة ومست

جاجتكم اليه فاذا سالتم عنها حنيند تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم واعلم ان
السوال على قسمين احدهما السوال عن شي لم يجز ذكره في الكتاب والسنه بوجه من الوجوه فهذا
منهي عنه لهذه الايه والقسم الثاني السوال عن شي نزل به القران لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فهاهنا
يجب السوال عنه وهو معنى قوله وان تسالوا عنها حين ينزل القران تبد لكم والفايده في ذكر هذا القسم
انه لما منع في الاية الاولى من السوال اوهم ان جميع انواع السوال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا
القسم عن ذلك فان قيل قوله وان تسالوا عنها هذا الضمير عايد الى الاشيا المذكوره في قوله
لا تسالوا عن اشيا فكيف يعقل في اشيا بعينها باعيانها ان يكون السوال عنها ممنوعا وجايزا معا فالجواب
من وجهين الاول جاز ان يكون السوال عنها ممنوعا وجايزا قبل نزول القران بها ومامورا بها بعد
نزول القران بها الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسولا عنه شي
واحد فلهذا الوجه حسن اعاده الضمير وان كان في الحقيقه نوعين مختلفين فان قيل ما ذكر
من كراهة السوال والنهي عنه يعارضه قوله تعالى فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فالجواب
هذا الذي امر الله عباده هو ما تقرر وثبت وجوبه مما يجب عليهم العمل به والذي نهي عنه هو ما لم يتعبد الله
به عباده ولم يذكره في كتابه قد سالها الضمير في سالها ظاهره يعود على اشيا لكن قال
الزمخشري فان قلت كيف قال لا تسالوا عن اشيا ثم قال قد سالها ولم يقل سال عنها قلت ليس يعود على اشيا
حتى تعدي اليها بعن وانما يعود على المسله المدلول عليها بقوله لا تسالوا اي قد سال المسله قوم ثم اصبحوا بها
اي عن جوعها كافرين ونحي ابن عطيه منحاه قال ابو حيان ولا يتجه قولهما الا على حذف مضاف
وقد صرح به بعض المفسرين اي قد سال امثالها اي امثال هذه المسله او امثال هذه السوالات
وقال الحوفي في سالها الظاهر عود الضمير على اشيا ولا يتجه حمله على ظاهره لا من جهة اللفظ العربي
ولا من جهة المعنى اما من جهة اللفظ فلانه كان ينبغي ان يعدي بعن كما عدي في الاول
واما من جهة المعنى فلان المسول عنه مختلف قطعا فان سوالهم غير سوال من قبلهم فان سوال هولا مثل
من سال اين ناقتي وما في بطن ناقتي واين ابي واين مدخلي وسوال اوليك غير هذا نحو انزل علينا مايده
ارنا الله جهره اجعل لنا الها وسوال ثمود الناقه ونحو وقال الواحدي نافلا عن
الجرجاني وهذا السوال في هذه الايات يخالف معناه معنى السوال في قوله لا تسالوا عن اشيا وان تسالوا
عنها الا ترى ان السوال في الاية الاولى قد عدي بالجار وهاهنا لم يعد بالجار لان السوال
هاهنا طلب لعين الشي نحو سالتك درهما اي طلبته منك والسوال في الايه الاولى سوال عن حال
الشي وكيفيته وانما عطف بقوله قد سالها قوم على ما قبلها وليست مثلها في التاويل لانه انما نهاهم عن تكليف
ما لم يكلفوا وهو مرفوع عنهم بما اسر كان في وصف واحد وهو انه خوض في الفضول وفيما لا حاجة اليه
وقيل يجوز ان يعود على اشيا لفظا لا معنى كما قال النحويون في مساله عندي درهم ونصفه
اي ونصف درهم اخر ومنه

وكل اناس قاربوا قيد فحلهم ونحن خلعنا قيده فهو سارب

وقرا النخعي سالها بالاماله من غير همز وهما لغتان ومنه يتساولان فاماله لسال فاماله حرف خاف

وقد تقدم تحقيق ذلك في البقره عند قوله فان لكم ما سالتم وسل بني اسرايل
قال المفسرون يعني قوم صالح سالوا الناقه ثم عقروها وقوم موسى قالوا ارنا الله جهره
فصار ذلك وبالا عليهم وبنوا اسرايل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فلما كتب
عليهم القتال تولوا الا قليلا وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه فسالوا ثم كفروا
فكانه تعالى يقول اوليك سالوا فلما اعطوا مسولهم ساهم ذلك فلا تسالوا شيا فلعلكم ان اعطيتم سولكم
ساكم ذلك من قبلكم متعلق بقوله سالها فان قيل هل يجوز ان يكون صفه لقوم فالجواب
انه منع من ذلك جماعه معللين بان ظرف الزمان لا يقع خبرا ولا صفة ولا حالا عن الجثه وقد تقدم
نحو هذا اول البقره عند قوله والذين من قبلكم فان الصله كالصفه وبعضهم متعلق بكافرين وانما
قدم لاجل الفواصل ماجعل الله من بحيره ولا سايبه ولا وصيله ولا حام الايه
لما منع الناس من البحث عن امور لم يكلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم من التزام امور لم يكلفوا بالتزامها
ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وكانوا في غاية الحاجه الى الانتفاع بها
بين الله تعالى ان ذلك باطل جعل يجوز ان يكون بمعنى سمي ويتعدي لمفعولين احدهما محذوف
والتقدير ماجعل اي ما سمى الله حيوانا بحيره قاله ابو البقا قال تعالى انا جعلناه قرانا وقال
ابن عطيه والزمخشري وابو البقا انها تكون بمعنى شرع ومنع اي ما شرع الله ولا امر وقال
الواحدي بعد كلام طويل فمعنى ما جعل الله من بحيره ما اوجبها ولا امر بها وقال
ابن عطيه وجعل في هذه الايه لا تكون بمعنى خلق لان الله خلق هذه الاشيا كلها ولا بمعنى صير لان التصيير
لا بد له من مفعول ثان فمعناه ما سن الله ولا شرع ومنع ابو حيان هذه المفعولات كلها بان جعل لم يعد
اللغويين من معانيها شرع وخرج الايه على التصيير ويكون المفعول الثاني محذوفا اي ما صير الله بحيره
مشروعه وفي قوله لم يعد اللغويون من معانيها شرع نظر لان الايه المتقدمه تدل على ذلك وهي قوله
تعالى جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس والبحيره فعيله بمعنى مفعوله ودخول تا التانيث
عليها لا ينقاس ولكن لما جرت مجرى الاسما الجوامد انثت وقد تقدم ايضاح هذا في قوله النطيحه واشتقاقها
من البحر والبحر السعه ومنه بحر الما لسعته وهي الناقه المشقوقه الاذن يقال بحرت اذن الناقه اي
شققتها شقا واسعا والناقه بحيره ومبحوره واختلف اهل اللغه في البحيره عند العرب
ما هي اختلافا كثيرا فقال ابو عبيده هي الناقه التي تنتج خمسة ابطن في اخرها ذكر فتشق اذنها
وتترك فلا تركب ولا تحلب ولا تطرد عن مرعى ولا ما واذا لقيها المعيي لم يركبها وروي ذلك عن ابن عباس
الا انه لم يذكر في اخرها ذكرا وقال بعضهم اذا انتجت الناقه خمسه ابطن نظر في الخامس
فان كان ذكرا ذبحوه واكلوه وان كان انثى شقوا اذنها وتركوها ترعى وترد ولا تركب ولا تحلب
ومنه هي البحيره وروي هذا عن قتاده وقال بعضهم البحيره الانثى التي يكون خامس بطن
كما تقدم بيانه الا انها لا يحل للنسا لحمها ولا لبنها فان ماتت حلت لهن وقال
بعضهم البحيره بنت السايبه وسياتي تفسير السايبه فاذا ولدت السايبه انثى شقوا اذنها وتركوها
مع امها ترعى وترد ولا تركب حتى للمعيي وهذا قول مجاهد وابن جبير وقال

وتركوها

بعضهم هي التي منع درها اي لبنها لاجل الطواغيت فلا يحلبها احد وبه قال سعيد ابن
المسيب وقيل هي التي تترك في المرعى بلا راع قاله ابن سيده وقيل اذا ولدت خمس
اناث شقوا اذنها نقل الواحدي عن الشافعي انه قال اذا نتجت الناقة خمسة ابطن اناثا بحرت اذنها اي
خرمت قال محرمة لا يطعم الناس لحمها ولا نحن في شي كذلك البحاير وقال بعضهم ويعزى لمسروق
انها اذا ولدت خمسا او سبعا شقوا اذنها وقيل هي الناقة تلد عشر ابطن فيشق اذنها طولا بنصفين
وتترك فلا تركب ولا تحلب ولا تطرد عن مرعى ولا ماء واذا ماتت حل لحمها للرجال دون النساء نقله
ابن عطيه وكذا قاله ابو القسم الراغب وقيل البحيرة السقب اذا ولد نحروا اذنه وقالوا اللهم ان
عاش فقني وان مات فذكي فاذا مات اكلوه ووجه الجمع بين هذه الاقوال ان العرب كانت
تختلف افعالها في البحيرة والسايبه قيل كان الرجل اذا قدم من سفر او شكر نعمه سيب بعيرا فلم يركب
ويفعل به ما تقدم في البحيرة وهذا قول ابي عبيد وقيل هي الناقة تنتج عشر اناث قاله
القرطبي ليس بينهن ذكر فلا تركب ولا يشرب لبنها الا ضيف او ولد قاله الفرا وقيل ما ترك لالهتهم فكان
الرجل يجي بماشيته الى السدنه فيتركه عندهم ويسيل لبنه وقيل هي الناقة تترك ليحج عليها حجه ونقل ذلك
عن الشافعي وقيل هو العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث قاله علقمة والسايبه هنا
فيها قولان احدها انها اسم فاعل على بابه من ساب يسيب اي يسرح كسيب الماء وهو مطاوع سيبته
يقال سيبته فساب وانساب والثاني انه بمعنى مفعول نحو عيشه راضيه ومجي فاعل بمعنى مفعول
قليل جدا نحو ماء دافق والذي ينبغي ان يقال انه فاعل بمعنى ذي كذا اي بمعنى التسيب نحو قولهم لابن اي صاحب
لبن ومنه في احد القولين عيشه راضيه وماء دافق اي ذات رضى وذا دفق وكذا هذا اي ذات
سيب والوصيله هنا فعيله بمعنى فاعله على ما سياتي تفسيره فدخول التاء قياس واختلف اهل اللغة
فيها هل هي من جنس الغنم او من جنس الابل ثم اختلفوا بعد ذلك ايضا فقال الفرا هي الشاه
تنتج سبعة ابطن عناقين عناقين فاذا ولدت في اخرها عناقا وجديا قيل وصلت اخاها فجرت مجرى السايبه
وقال الزجاج هي الشاه اذا ولدت ذكرا كان لالهتهم واذا ولدت انثى كانت لهم وقال
ابن عباس رضي الله عنه هي الشاه تنتج سبعة ابطن فان كان السابع انثى لم ينتفع النسا منها بشي الا ان تموت
فياكلها الرجال والنساء وان كان ذكرا ذبحوه واكلوه جميعا وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فيتركونها
معه لا تذبح ولا ينتفع بها الا الرجال دون النساء فان ماتت اشتركن مع الرجال فيها وقال
ابن قتيبه ان كان السابع ذكرا ذبح واكله الرجال دون النسا وقالوا خالصه لذكورنا ومحرم على ازواجنا
وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى فكقول ابن عباس وقيل هي الشاه تنتج عشر اناث
متواليات في خمسة ابطن ثم ما ولدت بعد ذلك فللذكور دون الاناث وبهذا قال
ابو اسحق وابو عبيدة الا ان ابا عبيدة قال واذا ولدت ذكرا وانثى معا قالوا وصلت اخاها فلم يذبحوه
لمكانها وقيل هي الشاه تنتج خمسة ابطن او ثلثة فان كان جديا ذبحوه وان كان انثى ابقوها وان كان
ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها هذا كله عند من خصها بجنس الغنم واما من قال
انها من الابل فقال هي الناقة تبتكر فتلد انثى ثم تثنى بولاده انثى اخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لالهتهم

ويقولون

ويقولون قد وصلت انثى بانثى ليس بينهما ذكر والحامي اسم فاعل من حمى يحمي اي منع واختلف فيه اهل اللغة
فقال الفرا هو الفحل يولد لولد ولده فيقولون قد حمى ظهره فلا يركب ولا يستعمل ولا يطرد عن ماء
ولا شجر وقال بعضهم هو الفحل ينتج من بين اولاده ذكورها واناثها عشر اناث
روي ذلك عن ابن عطيه وقال بعضهم هو الفحل يولد من صلبه عشرة ابطن فيقولون قد حمى ظهره فيتركونه
كالسايبه فيما تقدم وهذا قول ابن عباس وابن مسعود واليه مال ابو عبيدة والزجاج وروي عن الشافعي انه
الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول
السدي وقال ابن زيد هو الفحل ينتج له سبع اناث متواليات فيحمي ظهره فيفعل به ما تقدم فهذا منشا خلاف
اهل اللغة في هذه الاشيا انه باعتبار اختلاف مذاهب العرب وارايهم الفاسده فيها وقد انشد
اهل اللغة في كل واحد من هذه الالفاظ معنى يخصه فانشدوا في البحيرة قوله

محرمة لا ياكل الناس لحمها ولا نحن في شي كذاك البحاير

وانشدوا في السايبه

وسايبة لله مالي تشكرا ان الله عافى عامرا ومجاشعا

وانشدوا في الوصيلة لتابط شرا

اجدك اماكنت في الناس ناعقا تراعي باعلا ذي المجاز الوصايلا

وانشدوا في الحامي

حماها ابو قابوس في عز ملكه كما قد حمى اولاد اولاده الفحلا

قال سعيد ابن المسيب البحيرة التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها احد من
الناس والسايبه كانوا يسيبونها لالهتهم لا يحمل عليها شي قال ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار كان اول من سيب السوايب وروى ابو هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاكثم بن جون الخزاعي يا اكثم رايت عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف
يجر قصبه في النار فما رايت من رجل اشبه من رجل منك به ولا به منك وذلك لانه اول من غير دين اسماعيل
ونصب الاوثان وبحر البحاير وسيب السايبه ووصل الوصيله وحمى الحامي ولقد رايته في النار يوذي اهل
النار بريح قصبه فقال اكثم ايضرني شبهه يا رسول الله فقال لا انك مومن وهو كافر فان قيل
اذا جاز اعتاق العبيد والاما فلم لا يجوز اعتاق هذه البهايم من الذبح والايلام فالجواب
من وجهين الاول ان الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته فاذا تمرد عن الطاعه عوقب
بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى وكان ذلك عباده مستحسنه واما هذه
الحيوانات فانها مخلوقه لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعه على مالكها من غير ان يحصل
في مقابلتها فايده الثاني ان الانسان اذا اعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه والبهيمة اذا اعتقت
وتركت لم يقدر على تحصيل مصالح نفسها بل تقع في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيها حال
ما كانت مملوكه فافترقا قال القرطبي تعلق ابو حنيفه في منعه الاحباس ورد الاوقاف
بان الله تعالى عاب على العرب فعلهم في تسييب البهايم وحمايتها وحبس انفسها عنها وقاس ذلك على البحيرة والسايبه

قال القرطبي والفرق بين قال علقه لمن سا له عن هذه الاشيا ما تؤ يد الى شي كان من عمل الجاهلية وقد ذهب
وجمهور العلما على جواز الاحباس والاوقاف لما دوي نافع عن ابن عمر انه استاذن رسول الله صلى الله عليه
وسلم في ان يتصدق بسهمه بخيبر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احبس الاصل وسبل الثمرة
ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي واعوانه
يفترون على الله هذه الاكاذيب ويقولون الله امرنا بها فالروسا يفترون على الله الكذب والاتباع
والعوام اكثرهم لا يعقلون واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول في تحليل الحرث
والانعام وبيان الشرايع والاحكام قالوا حسبنا ما وجدنا عليه ابانا اولو كان اباوهم لا يعلمون
شيا ولا يهتدون وهذا رد على اصحاب التقليد حسبنا ما وجدنا عليه
ابانا حسبنا مبتدا وقد تقدم انه في الاصل مصدر والمراد به اسم الفاعل اي كافينا وتفسير
ابن عطيه له بكافينا تفسير معنى لا اعراب وما وجدنا هو الخبر وما ظاهرها انها موصوله اسميه
ويجوز ان يكون نكره موصوفه اي كافينا الذي وجدنا ووجد يجوز ان يكون بمعنى المصادفه فعليه
يجوز فيه وجهان احدهما انه متعلق بوجدنا فانه متعد لواحد والثاني انه حال
من ابانا اي وجدناهم مستقرين عليه ويجوز ان يكون بمعنى العلم فيتعدى لاثنين ثانيهما عليه
وقوله اولوا كان قد تقدم اعرابه في البقره وان لو هنا معناها الشرط وان الواو للحال
الا ان ابن عطيه قال هنا الف التوقيف دخلت على واو العطف قال
شهاب الدين وتسميته هذه الهمزه للتوقيف فيه غرابه من الاصطلاح وجعل الزمخشري هذه الواو
للحال وابن عطيه جعلها عاطفه وتقدم الجمع بين كلاميهما في البقره واختلاف الالفاظ في هاتين الايتين
اعني اية البقره واية المايده من نحو قوله هناك اتبعوا وهنا تعالوا وهناك الفينا وهنا وجدنا
من باب التفنن في البلاغه واعلم ان الاقتدا انما يجوز بالعالم المهتدي وهو الذي قوله
مبني على الحجه والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فلا يجوز الاقتدا به
يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم الايه لما بين ان هولا الجهال لم ينتفعوا بشي مما تقدم من
الترغيب والترهيب بل بقوا مصرين على جهلهم وضلالهم قال لا تبالوا ايها المومنون
بجهالتهم لانهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله فلا يضركم ضلالهم عليكم انفسكم الجمهور
على نصب انفسكم وهو منصوب على الاغرا بعليكم لان عليكم هنا اسم فعل اذ التقدير الزموا انفسكم
اي هدايتها وحفظها مما يوذيها فعليكم هنا يرفع فاعلا تقديره عليكم انتم ولذلك يجوز ان يعطف
عليه مرفوع نحو عليكم انتم وزيد الخير كانك قلت الزموا انتم وزيد الخير واختلف
النحاه في الضمير المتصل بها وباخواتها نحو اليك ولديك ومكانك فالصحيح انه في موضع جر
كما كان قبل ان ينقل الكلمه الى الاغرا وهذا مذهب سيبويه واستدل
له الاخفش بما حكى عن العرب على عبد الله بجر عبد الله وهو نص في المسله وذهب الكسايي الى انه

منصوب

منصوب المحل وفيه بعد لنصب ما بعدها اعني على وما بعدها كهذه الايه وذهب الفرا الى انه مرفوعه
وقال ابو البقا بعد ان جعل كم في موضع جر بعلى بخلاف رويدكم فان الكاف هناك للخطاب
ولا موضع لها فان رويد قد استعملت للامر المواجه من غير كاف الخطاب وكذا قوله تعالى مكانكم كم
في محل جر وفي هذه المسله كلام طويل صحيحه ان رويد تارة يكون ما بعدها مجرور المحل وتارة
منصوبه وقد تقدم في سورة النسا الخلاف في جواز تقدم معمول هذا الباب عليه قال
ابن الخطيب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة اسما الافعال فيعدونها الى المفعول
ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فاذا قال عليك زيدا كانه قيل خذ زيدا وعندك زيدا اي حضرك
فخذه ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الثلثه لا خلاف بين النحاه في جواز النصب بها وقرا نافع بن ابي
نعيم فيما حكاه صاحب الكشاف انفسكم رفعا وهي مشكله وتخريجها على احد وجهين اما الابتدا وعليكم خبره
مقدم عليه والمعنى على الاغرا ايضا فان الاغرا قد جا بالجملة الابتدايه ومنه قراه بعضهم ناقة
الله وسقياها وهذا تحذير وهو نظير الاغرا والثاني من الوجهين ان يكون توكيدا للضمير المستتر
في عليكم لانه كما تقدم تقديره قايم مقام الفاعل الا انه شذ توكيده بالنفس من غير تاكيد بضمير منفصل
والمفعول على هذا محذوف تقديره عليكم انتم انفسكم صلاح حالكم وهدايتكم لا يضركم
قرا الجمهور بضم الرا مشدده وقرا الحسن البصري لا يضركم بضم الدال وسكون الرا وقرا
ابراهيم النخعي لا يضركم بكسر الضاد وسكون الرا وقرا ابو حيوه لا يضركم بسكون الضاد وضم
الرا الاولى والثانيه فاما قراة الجمهور فيحتمل وجهين احدهما ان يكون الفعل فيها مجزوما على جواب
الامر في عليكم وانما ضمت الرا اتباعا لضمة الضاد وضمة الضاد هي حركة الرا الاولى نقلت للضاد
لاجل ادغامها في الرا بعدها والاصل لا يضرركم ويجوز ان يكون الجزم لا على وجه الجواب
للامر بل على وجه انه نهي مستانف والعمل فيه ما تقدم ويتضح جواز الجزم هنا على المعنيين المذكورين
من الجواب والنهي قراة الحسن والنخعي فانهما نص في الجزم ولكنهما محتملتان للجزم على الجواب
او النهي والوجه الثاني ان يكون الفعل مرفوعا وليس جوابا ولا نهيا بل هو مستانف سيق للاخبار
بذلك ويتضح قراه ابي حيوه المتقدمه واما قراة الحسن فمن ضاره يضوره كصانه يصونه واما قراة
النخعي فمن ضاره يضيره كباعه يبيعه والجزم فيهما على ما تقدم في قراه العامه من الوجهين وحكى ابو البقا
لا يضركم بفتح الرا ووجهها على الجزم وان الفتح للتخفيف وهو واضح الجزم على ما تقدم ايضا من
الوجهين وهذه كلها لغات وقد تقدم التنبيه عليها في ال عمران ومن ضل فاعل واذا ظرف
محض ناصبه يضركم اي لا يضركم الذي ضل وقت اهتدايكم ويجوز ان يكون شرطيه وجوابها محذوف
لدلاله الكلام عليه وقال ابو البقا ويبعد ان يكون ظرفا لضل لان المعنى لا يصح معه قال
شهاب الدين لانه يصير المعنى على نفي الضرر الحاصل ممن يضل وقت اهتدايهم فقد يتوهم انه لا ينتفي عنهم
ضرر من ضل في غير وقت اهتدايهم ولكن هذا لا يبقى صحة المعنى بالكليه كما ذكر
في سبب نزول الايه وجوه احدها روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما قبل من اهل الكتاب الجزيه من بعض الكفار دون بعض نزلت هذه الايه والمعنى لا يضركم ملام اللايمين

اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المومنين كان يشتد عليهم بقا الكفار في كفرهم وضلالتهم فقيل لهم عليكم
انفسكم باصلاحها والمشي بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها
انهم كانوا يغتمون لعشايرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك قال
ابن الخطيب والاقرب عندي انه تعالى لما حكى عن بعضهم انه اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله
والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا وبين تعالى بهذه الاية انه لا ينبغي للمومنين ان يتشبهوا
بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يصروا على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اوليك
وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس
انكم تقرون هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم واني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا منكرا فلم يغيروه يوشك ان يعمهم الله بعقابه
وفي رواية لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليستعملن الله عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب
ثم ليدعون الله خياركم فلا يستجاب لكم قال ابو عبيد خاف الصديق ان يتاول الناس الاية
غير متاولها فيدعوهم الى ترك الامر بالمعروف فاعلمهم انها ليست كذلك وان الذي اذن في الامساك
عن تغييره من المنكر هو الشرك الذي ينطق به المعاهدون من اجل انهم يتدينون به وقد صولحوا عليه
فاما الفسوق والعصيان والذنب من اهل الاسلام فلا يدخل فيه وعن ابن مسعود قال
في هذه الاية مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر ما قبل منكم فان رد عليكم فعليكم انفسكم ثم قال
ان القران نزل منه اي قد مضى تاويلهن قبل ان ينزلن ومنه اي وقع تاويلهن على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومنه اي وقع تاويلهن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بيسير ومنه اي وقع
تاويلهن في اخر الزمان ومنه اي يقع تاويلهن يوم القيامه وهو ما ذكر من الحساب والجنة والنار
فما دامت قلوبكم واهواكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا فان
اختلفت القلوب والاهوا والبستم شيعا وذاق بعضكم باس بعض فامرؤ ونفسه فعند ذلك
جاء تاويل هذه الاية قال ابن الخطيب وهذا التاويل على عندي ضعيف لان الاية خطاب
عام للحاضر والغايب فكيف يخرج الحاضر ويخص الغايب وروى ابو امية الشعباني قال
اتيت ابا ثعلبة فقلت كيف تصنع في هذه الاية فقال اية اية قلت قول الله عز وجل عليكم انفسكم لا يضركم من
ضل اذا اهتديتم فقال اما والله لقد سالت عنها خبيرا سالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
بل ايتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا موثرة واعجاب
كل ذي راي برايه ورايت امرا لا بد لك منه فعليك نفسك ودع امر العوام وان وراكم ايام الصبر
فيها فمن صبر فيهن قبض على الجمر للعامل فيهن مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال
ابن المبارك وزادني غيره قال يا رسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين منكم فان قيل ظاهر
الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب فالجواب من وجوه احدها ان الاية لا تدل
على ذلك بل تدل على ان المطيع لا يواخذ بذنوب العاصي واما وجوب الامر بالمعروف فثبت بما تقدم من الدلايل
وغيرها وثانيها ان الاية مخصوصة بالكفار المصرين على الكفر مع مخالفة الامر بالمعروف وثالثها ان الاية

مخصوصه

مخصوصه بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه وعرضه وماله ورابعها المعنى
لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك وخامسها انه تعالى
قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذلك لم يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول
فكذا هاهنا ثم قال تعالى الى الله مرجعكم جميعا اي الضال والمهتدي فينبيكم بما كنتم تعملون
اي يجازيكم باعمالكم يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم الاية لما امر تعالى بحفظ النفس
في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في هذه الاية قال القرطبي ورد لفظ الشهادة في القران
على انواع مختلفة الاول بمعنى الحضور قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الثاني بمعنى قضى
اي علم قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو قاله ابو عبيدة الثالث شهد بمعنى اقر قال
تعالى والملايكة يشهدون الرابع شهد بمعنى حكم قال تعالى وشهد شاهد من اهلها الخامس
شهد بمعنى حلف قال تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله السادس شهد بمعنى وصى قال
تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت وقيل معناها هنا الحضور للوصية يقال
شهدت وصية فلان اي حضرت وذهب الطبري الى ان الشهادة بمعنى اليمين فيكون المعنى يمين ما بينكم
اي يحلف اثنان ويدل على ذلك انه لا يعلم لله حكم يجب فيه على الشاهدين وهذا القول اختاره القفال
وسميت اليمين شهادة لانه يثبت بها الحكم كما يثبت بالشهادة واختار ابن عطية هنا انها الشهادة التي
تحفظ فتودى وسبب نزولها ما روي ان تميم ابن اوس الداري وعدي بن
زيد كانا نصرانيين خرجا من المدينة الى الشام للتجارة ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما
مهاجرا فلما قدموا الى الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه جميع ما معه من المتاع والقاه في جوالقه
ولم يخبر صاحبيه بذلك فلما اشتد وجعه اوصى الى تميم وعدي وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله
ومات بديل ففتشا متاعه واخذا منه انا من فضة منقوشا بالذهب فيها ثلثماية مثقال من فضة
فغيباه ثم قضيا حاجتهما وانصرفا الى المدينة فدفعا المتاع الى اهل البيت ففتشوا واصابوا
الصحيفة فيها تسمية ما كان معه فجاوا تميما وعديا فقالوا هل باع صاحبنا شيا من متاعه قالا لا
قالوا اتجر تجارة قالا لا قالوا فهل طال مرضه فانفق على نفسه قالا لا فقالوا انا وجدنا في متاعه صحيفة
فيها تسمية ما معه وانا قد فقدنا منها انا من فضة مموها بالذهب فيه ثلثماية مثقال فضة قالا ما
ندري انما اوصى لنا بشي وامرنا ان ندفعه اليكم فدفعناه وما لنا علم بالانا فاختصموا الى النبي صلى الله
عليه وسلم فاصرا على الانكار وحلفا فانزل الله تعالى هذه الاية شهادة بينكم هذه الاية
وما بعدها من اشكل القران حكما واعرابا وتفسيرا ولم يزل العلما يستشكلونها حتى قال
مكي بن ابي طالب في كتابه المسمى بالكشف هذه الاية في قراتها واعرابها وتفسيرها ومعانيها واحكامها
من اصعب اي في القران واشكلها قال ويحتمل ان يبسط ما فيها من العلوم في ثلثين ورقة او اكثر
قال وقد ذكرناها مشروحة في كتاب مفرد وقال ابن عطية وهذا كلام من لم يقع له الثلج في
تفسيرها وذلك بين في من كتابه وقال السخاوي لم ار احدا من العلما تخلص كلامه فيها من اولها
الى اخرها وقال الواحدي وهذه الاية وما بعدها من اعوص ما في القران معنى واعرابا قال

شهاب الدين وانا استعين الله في توجيه اعرابها واشتقاق مفرداتها وتصريف كلماتها وقراآتها ومعرفة تاليفها مما
يختص بهذا الموضع وبالله الحول والقوة قرا الجمهور شهادة بينكم برفع شهادة مضافه لبينكم وقراة
الحسن والاعرج والشعبي برفعها منونه بينكم نصبا والسلمي والحسن والاعرج في رواية عنهما شهادة
منونه منصوبه بينكم نصبا فاما قراة الجمهور ففي تخريجها خمسة اوجه احدها انها مرفوعه بالابتداء
وخبرها اثنان ولا بد على هذا الوجه من حذف مضاف اما من الاول واما من الثاني فتقدير من
الاول ذو شهادة بينكم اثنان اي صاحبها شهادة بينكم اثنان وتقدير من الثاني شهادة بينكم شهادة اثنين
وانما اضطررنا الى الحذف من الاول او الثاني ليتصادق المبتدا والخبر على شي واحد لان الشهادة معنى
والاثنان جثتان ولا يجي التقديران المذكوران في نحو زيد عدل وهما جعله نفس المصدر مبالغه او وقوعه
موقع اسم الفاعل لان المعنى ياباهما هنا الا ان الواحدي نقل عن صاحب النظم انه قال
شهادة مصدر وضع موضع الاسماء يريد بالشهادة الشهود كما يقال رجل عدل ورضى ورجال
عدل ورضى وزور واذا قدرتها بمعنى الشهود كان على حذف المضاف ويكون المعنى عدة شهود بينكم
اثنان واستشهد بقوله الحج اشهر اي وقت الحج ولولا ذلك لنصب اشهرا على تاويل الحج في اشهر فعلى ظاهر
هذا انه جعل المصدر نفس الشهود مبالغه ولذلك مثله برجال عدل وفيه نظر الثاني ان يرتفع
على انها مبتدا ايضا وخبرها محذوف يدل عليه سياق الكلام واثنان على هذا يرتفعان بالمصدر الذي
هو شهادة والتقدير فيما فرض عليكم ان يشهد اثنان كذا قدره الزمخشري وهو احد قولي الزجاج وهو
ظاهر جدا واذا على هذين الوجهين ظرف لشهادة اي ليشهد وقت حضور الموت اي اسبابه وحين الوصية
على هذه الاوجه فيه ثلثه اوجه اوجهها انه بدل من اذا ولم يذكر الزمخشري غيره قال
وفي ابداله منه دليل على وجوب الوصية الثاني انه منصوب بنفس الموت اي يقع الموت وقت الوصية
ولا بد من تاويله باسباب الموت لان وقت الموت الحقيقي لا وصية فيه الثالث
انه منصوب بحضر اي حضر اسباب الموت حين الوصيه الثالث ان شهادة مبتدا وخبره اذا حضر اي وقوع
الشهادة في وقت حضور الموت وحين على ما تقدم فيه من الاوجه الثلثه آنفا ولا يجوز فيه والحالة هذه
ان يكون ظرفا للشهادة لئلا يلزم الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو لا يجوز لما مر ولما ذكر
ابو حيان هذا الوجه لم يستدرك هذا وهو عجيب منه الرابع ان شهادة مبتدا وخبرها حين الوصيه
واذا على هذا منصوب بالشهادة ولا يجوز ان ينتصب بالوصية وان كان المعنى عليه لان المصدر المؤول
لا يسبقه معموله عند البصريين ولو كان ظرفا وايضا فانه يلزم منه تقديم المضاف اليه على المضاف
لان تقديم المعمول يؤذن بتقديم العامل والعامل لا يتقدم فكذا معموله ولم يجوزوا تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف الا في مسالة واحدة وهي اذا كان المضاف لفظة غير وانشدوا

ان امرا خصني عمدا مودته على التناي لعندي غير مكفور

فعندي منصوب بمكفور قالوا لان غير بمنزلة لا ولا يجوز تقديم معمول ما بعدها عليها وقد ذكر الزمخشري
ذلك اخر الفاتحة وذكر انه يجوز انا زيدا غير ضارب دون انا زيدا مثل ضارب واثنان على هذين
الوجهين الاخيرين يرتفعان على احد وجهين اما الفاعلية اي يشهد اثنان يدل عليه لفظ شهادة واما على

خبر مبتدا محذوف مدلول عليه بشهادة ايضا اي الشاهدان اثنان الخامس ان شهادة مبتدا واثنان
فاعل سد مسد الخبر ذكره ابو البقا وغيره وهو مذهب الفرا الا ان الفرا قدر الشهادة واقعه موقع
فعل الامر كانه قال ليشهد اثنان فجعله من باب نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو مثل الحمد لله وسلام
وقال سلام من حيث المعنى وهذا مذهب لبعضهم في نحو ضربي زيدا قايما يدعي ان الياء فاعل سدت
مسد الخبر وهذا مذهب ضعيف رده النحويون وخصوا ذلك بالوصف المعتمد على نفي او استفهام نحو
اقايم ابواك وعلى هذا المذهب فاذا وحين ظرفان منصوبان على ما تقرر فيهما في غير هذا الوجه فقد تحصلنا
مما تقدم ان رفع شهادة من وجه واحد وهو الابتدا وفي خبرها خمسة اوجه تقدم ذكرها مفصله وان
رفع اثنان من خمسة اوجه الاول كونه خبرا لشهادة بالتاويل المذكور الثاني انه فاعل بشهادة الثالث
انه فاعل بيشهد مقدرا الرابع انه خبر مبتدا اي الشاهدان اثنان الخامس انه فاعل سد مسد الخبر
وان في اذا وحين اما النصب على الظرفيه واما الرفع على الخبريه لشهادة واما قراة الحسن برفعها منونه
فتوجيهها ما تقدم في قراة الجمهور من غير فرق واما قراة النصب ففيها ثلثه اوجه احدها ما ذهب
اليه ابن جني انها منصوبه بفعل مضمر واثنان مرفوع بذلك الفعل والتقدير ليقم شهادة بينكم اثنان وتبعه
الزمخشري وقد رد ابو حيان هذا بان حذف الفعل وابقا فاعله لم يجزه النحويون الا ان يشعر به ما قبله
كقوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال في قراة ابن عامر وابي بكر يسبحه رجال
ومثله

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوايح

وفيه خلاف هل ينقاس او لا او يجاب به نفي كقوله

تجلدت حتى قيل لم يعر قلبه من الوجد شي قلت بل اعظم الوجد

اي بل عراه اعظم الوجد او يجاب به استفهام كقوله

الا هل اتى ام الحويرث مرسلي نعم خالد ان لم تعقه العوايق

اي بل اتاها او ياتيها وما نحن فيه ليس من الاشيا الثلاثه الثاني ان شهادة بدل من اللفظ بفعل اي انها
مصدر ناب مناب الفعل فيعمل عمله والتقدير ليشهد اثنان فاثنان فاعل بالمصدر لنيابته مناب
الفعل او بذلك الفعل المحذوف على حسب الخلاف في اصل المسالة وانما قدرته ليشهد اثنان فاتيت
به فعلا مضارعا مقرونا بلام الامر ولم اقدره فعل امر بصيغة افعل كما قدره النحويون في نحو
ضربا زيدا اي اضرب لان هذا قد رفع ظاهرا وهو اثنان وصيغة افعل لا ترفع الا ضميرا مستترا ان
كان المامور واحدا ومثله قوله

فندلا زريق المال ندل الثعالب

فزريق يجوز ان يكون منادى اي يا زريق والثاني انه مرفوع بندلا على انه واقع موقع ليندل
وانما حذف تنوينه لالتقا الساكنين على حد قوله ولا ذاكر الله الا قليلا الثالث
ان شهادة بدل من اللفظ بفعل ايضا الا ان هذا الفعل خبري وان كان اقل من الطلبي نحو حمدا وشكرا

لا كذا واثنان ايضا فاعل به تقديره يشهد شهادة اثنان وهذا احسن التخاريج المذكورة في قول امرء القيس

وقوفا بها صحبي على مطيهم … وقوفا مصدر بدل من فعل خبري رفع صحبي ونصب

مطيهم تقديره وقف صحبي وقد تقدم ان الوائي قراة الرفع قدر ان شهادة واقعه موقع فعل وارتفع اثنان

بها وتقدم ان ذلك يجوز ان يكون مما سد فيه الفاعل مسد الخبر وبينكم في قراة من نون شهادة نصب على

الظرف وهي واضحة واما قراة الجر فيها من باب الاتساع في الظروف اي يجعل الظرف كانه مفعول

لذلك الفعل ومثل هذا فراق بيني وبينك وكقوله تعالى لقد تقطع بينكم فيمن رفع قال

ابو حيان وقال الماتريدي وتبعه الرازي ان الاصل ما بينكم فحذف ما قال الرازي وبينكم كنايه

عن التنازع لانه انما يحتاج الي الشهود عند التنازع وحذف ما جائز عند ظهوره ونظيره كقوله

تعالى لقد تقطع بينكم في قراة من نصب قال ابو حيان وحذف ما الموصولة غير جائز عند البصريين ومع

الاضافة لا يصح تقديرها البته وليس قوله هذا فراق بيني نظير لقد تقطع بينكم لان هذا مضاف وذاك

باق على ظرفيته فيتخيل فيه حذف ما بخلاف هذا فراق بيني وشهادة بينكم فانه لا يتخيل فيه تقدير ما لان الاضافة

اخرجته عن الظرفيه وصيرته مفعولا به على السعه قال شهاب الدين هذا الذي نقله الشيخ عنهما قاله ابو علي

الجرجاني بعينه قال رحمه الله قوله شهادة بينكم اي ما بينكم وما بينكم كنايه عن التنازع والتشاجر

ثم اضاف الشهادة الي التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم في التنازع الواقع فيما بين القوم والعرب

تضيف الشي الي الشي اذا كان منه تسبب كقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه اي مقامه بين يدي ربه

والعرب تحذف كثيرا ذكرما ومن في الموضع الذي يحتاج اليها فيه كقوله واذا رايت ثم اي ما ثم وكقوله

هذا فراق بيني وبينك ولقد تقطع بينكم اي ما بيني وبينكم وقول الشيخ لا يتخيل فيه تقدير ما الي اخره

ممنوع لان حالة الاضافة لا يجعلها صلة للموصول المحذوف ولا يلزم من ذلك انه يقدرها من حيث المعنى لا

لا من حيث الاعراب نظرا الي الاصل واما حذف الموصول فقد تقدم تحقيقه

واختلفوا في هذين الاثنين فقال قوم هما الشاهدان يشهدان على وصية الموصي وقال

اخرون هما الوصيان لان الايه نزلت فيهما ولانه قال تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان ولا يلزم الشاهد

يمين وجعل الوصي اثنين تاكيدا فعلى هذا تكون الشهادة بمعنى الحضور كقولك شهدت وصية فلان بمعنى حضرت

وشهدت العيد وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين يريد الحضور … ذوا صفة

لاثنين اي صاحبا عدل وكذلك قوله منكم صفة ايضا لاثنين وقوله او اخران نسق على اثنين ومن غيركم

صفة لاخرين والمراد بمنكم من قرابتكم وعترتكم ومن غيركم من المسلمين الاجانب وقيل منكم من اهل دينكم

ومن غيركم من اهل الذمة ورجح النحاس الاول فقال هذا ينبني على معنى غامض في العربيه وذلك

ان معنى اخر في العربيه من جنس الاول يقول مررت بكريم وكريم اخر ولا يجوز وخسيس اخر ولا

مررت بحمار ورجل اخر فكذا ههنا يجب ان يكون او اخران او عدلان اخران والكفار لا يكونون عدولا

ورد ابو حيان ذلك فقال اما ما ذكره من المثل فصحيح لانه مثل بتاخير اخر وجعله صفة لغير جنس الاول

واما الايه فمن قبيل ما تقدم فيه آخر على الوصف واندرج اخر في الجنس الذي قبله ولا يعتبر

وصف جنس الاول بقوله مررت برجل مسلم وكافر اخر لم يجز وليس الايه من هذا لان تركيبها اثنان

ذوا عدل او اخران من غيركم فاخران من جنس قوله اثنان ولاسيما اذا قدرته رجلان اثنان فاخران

هما من جنس رجلان اثنان ولا يعتبر وصف قوله ذوا عدل منكم وان كان مغايرا لقوله من غيركم كما لا

يعتبر وصف الجنس في قولك عندي رجلان اثنان مسلمان واخران كافران اذ ليس من شرط اخر

اذا تقدم ان يكون من جنس الاول بقيد وصفه وعلى ما ذكرته جا لسان العرب

قال الشاعر

كانوا فريقين يصفون الزجاج على قعس الكواهل في اشداقها ضخم

واخرين تري الماذي فوقهم من نسج داود او ما اورثت ارم

التقدير كانوا فريقين فريقا او ناسا يصفون الزجاج ثم قال واخرين تري الماذي

فاخرين من جنس قولك فريقا ولم يعتبر بوصفه بقوله يصفون الزجاج لانه قسم من ذكر الي قسمين متباينين

بالوصف متحدين بالجنس قال وهذا الفرق قل من يتنبه له فضلا عمن يعرفه وقوله

او الظاهر انها للتخيير وهو واضح على القول بان معنى من غيركم من غير اقاربكم من المسلمين يعني الموصي مخير

بين ان يشهد اثنين من اقاربه او من الاجانب المسلمين وقيل او للترتيب اي لا يعدل عن شاهدين منكم

الا عند فقدهما وهذا لا يجي الا اذا قلنا من غيركم من غير اهل ملتكم … ان انتم انتم مرفوع

بمحذوف يفسره ما بعده وهي مسالة الاشتغال والتقدير ان ضربتم فلما حذف الفعل انفصل الضمير

وهذا مذهب جمهور البصريين وذهب الاخفش منهم والكوفيون الي جواز وقوع المبتدا بعد ان الشرطيه

كما اجازوه بعدها ذا ايضا فضربتم لا محل له عند الجمهور لكونه مفسرا ومحله الرفع عند الكوفيين والاخفش

لكونه خبرا ونحو وان احد من المشركين استجارك اذا الشمس كورت وجواب الشرط محذوف

يدل عليه قوله تعالى اثنان ذوا عدل منكم او اخران ولكن تقدير هذا الجواب يتوقف على خلاف

في هذا الشرط قيل هو قيد في اصل الشهاده او قيد في اخران من غيركم فقط بمعنى انه لا يجوز العدول

في الشهادة على الوصية الي اهل الذمة الا بشرط الضرب في الارض وهو السفر فان قيل

هو شرط في اصل الشهادة فتقدير الجواب ان ضربتم في الارض فليشهد اثنان منكم او من غيركم وان كان

شرطا في العدول الي آخرين من غير الملة فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم او فالشاهدان اخران

من غيركم فقد ظهر ان الدال على جواب الشرط اما مجموع قوله اثنان ذوا عدل الي اخره على القول

الاول واما او اخران من غيركم فقط على القول الثاني والفا في فاصابتكم عاطفة هذه الجمله

على نفس الشرط … تحبسونهما فيه وجهان احدهما انها في محل رفع صفة لاخران وعلى هذا

فالجملة الشرطيه وما عطف عليها معترضة بين الصفة وموصوفها فان قوله تحبسونهما صفة لقوله

اخران والي هذا ذهب الفارسي ومكي بن ابي طالب والحوفي وابو البقا وابن عطيه وقد اوضح الفارسي

ذلك بعبارة خاصه فقال تحبسونهما صفة الاخران واعترض بقوله ان انتم ضربتم في الارض وافاد

الاعتراض ان العدول الي آخرين من غير الملة او القرابه حسب اختلاف العلما فيه انما يكون مع

ضرورة السفر وحلول الموت فيه واستغني عن جواب ان لما تقدم في قوله اخران من غيركم فقد ظهر من كلامه
انه جعل الشرط قيدا في اخران من غيركم فقط لا قيدا في اصل الشهادة فتقدير الجواب
على رايه كما تقدم فاستشهدوا اخرين من غيركم او فالشاهدان اخران من غيركم والثاني انه لا محل
له لاستينافه واليه ذهب الزمخشري قال فان قلت ما موقع قوله تحبسونهما قلت
هو استيناف كلام كانه قيل بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف نعمل ان ارتبنا فيهما فقيل تحبسونهما
وهذا الذي ذكره الزمخشري اوفق للصناعة لانه يلزم في الاول الفصل بكلام طويل بين الصفة
وموصوفها وقال بعد اشتراط العدالة بناء على مختاره في قوله او اخران من غيركم
اي او عدلان اخران من الاجانب قال ابو حيان في قوله ان انتم ضربتم الى اخره
فيه التفات من الغيبة الى الخطاب اذ لو جرى على لفظ اذا حضر احدكم الموت لكان التركيب ان هو ضرب
في الارض فاصابته وانما جا الالتفات جمعا لان احدكم معناه اذا حضر كل واحد منكم الموت
وفيه نظر لان الخطاب جار على اسلوب الخطاب الاول من قوله يايها الذين امنوا شهادة بينكم الى اخره
وقال ابن عباس في الكلام حذف تقديره فاصابتكم مصيبة الموت وقد اشهدتموهما على الايصا
وعن سعيد ابن جبير تقديره وقد اوصيتم قال بعضهم هذا اولى لان الموصي يحلف والشاهد لا يحلف
والخطاب في تحبسونهما لولاة الامور لا لمن خوطب باصابة الموت لانه يتعذر ذلك فيه
ومن بعد متعلق بتحبسونهما ومعنى الحبس المنع يقال حبست احبس واحبست فرسي في سبيل الله فهو
محبس وحبيس ويقال للمصنع المحابيس لانه يمنعه ويقال حبست بالتشديد ايضا بمعنى وقفت وسبلت
وقد يكون التشديد للتكثير في الفعل نحو حبست الرجال والالف واللام في الصلاة فيهما قولان
احدهما انها للجنس اي بعد اي صلوة كانت والثاني وهو الظاهر انها للعهد كما سياتي ان شا الله تعالى
معنى الاية ان الانسان اذا حضره الموت ان يشهد اثنان ذوا عدل اي امانة وعقل
ومعنى قوله منكم اي اهل دينكم يا معشر المومنين او اخران من غيركم من غير دينكم ان انتم ضربتم في الارض
يعني او شهادة اخران من غيركم من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر
في قول اكثر المفسرين قاله ابن عباس وابو موسى الاشعري وهو قول سعيد بن المسيب وابراهيم النخعي
وسعيد بن جبير ومجاهد وعبيدة ثم اختلف هولاء في حكم الاية فقال النخعي وجماعة
هي منسوخة وكانت شهادة اهل الذمة مقبولة في الابتداء ثم نسخت وذهب قوم الى انها ثابتة وقالوا
اذا لم يجد مسلمين يشهد كافرين قال شريح من كان بارض غربة ولم يجد مسلما يشهد على وصيته
فاشهد كافرين على اي دين كانا من اهل الكتاب او عبدة الاوثان فشهادتهم جائزة ولا تجوز شهادة
كافر على مسلم الا على وصية في سفر وعن الشعبي ان رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقا ولم يجد مسلما
يشهد على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة بتركته واتيا الاشعري فقال
الاشعري هذا امر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحلفهما وامضى شهادتهما
وقال اخرون قوله ذوا عدل منكم اي من الوصي او اخران من غيركم اي من غير حيكم
وعشيرتكم وهو قول الحسن والزهري وعكرمة وقالوا لا تجوز شهادة كافر في شي من الاحكام وقوله

ان انتم

ان انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من المسلمين او من اقاربكم فاستشهدوا
حينيذ على الوصية اما من ملتكم او من غير ملتكم على الخلاف واحتج من قال
المراد بقوله من غيركم الكفار بانه تعالى قال في اول الاية يايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المومنين
فلما قال بعده من غيركم كان المراد غير المومنين وايضا فلما شرط هذا الاستشهاد بحالة السفر
علمنا ان المراد بالاية الكفار لان جواز الاستشهاد بالمسلم غير مشروط بالسفر وايضا فالاية تدل
على وجوب تحليف الشاهدين بعد الصلاة والاجماع على ان الشاهد المسلم لا يحلف وايضا فسبب
النزول ما ذكرنا من شهادة النصرانيين وقصة ابي موسى الاشعري انه قضى بشهادة اليهوديين ولم ينكر عليه
احد من الصحابة فكان اجماعا وايضا فهذه حالة ضرورة والضرورات قد تبيح المحظورات كجواز التيمم والقصر
والفطر في رمضان واكل الميتة في حال الضرورة والمسلم اذا حضره الموت في السفر ولم يجد مسلما يشهده
على وصيته ولم تكن شهادة الكافر مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته وربما كان عنده ودايع وديون في ذمته
وكما تجوز شهادة النسا فيما يتعلق باحوالهن كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لعدم امكان وقوف
الرجال على هذه الاحوال واكتفينا بشهادة النسا فيها للضرورة فكذا هنا والقول
بان هذا الحكم صار منسوخا بعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المايدة من اخر ما نزل من القران
وليس فيها منسوخ واحتج الاخرون بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا
واجيبوا بانه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا
في الدين والاعتقاد لاجماعنا على قبول شهادة اهل الاهوا والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم
عندنا لكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا هنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل
الا ان قوله ذوي عدل منكم عام وقوله او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض خاص فانه اوجب
شهادة العدل منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الاية خاصة والاية التي ذكروها
عامة والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا في النزول والمايدة متاخرة فكان تقديم هذه
الاية الخاصة واجبا بالاتفاق وقوله تحبسونهما اي توقفونهما من بعد الصلاة قال
ابن عباس من بعد صلاة الظهر واحتج الجمهور بما تقدم وبانه روي لما نزلت هذه الاية صلى النبي صلى
الله عليه وسلم صلاة العصر ودعى بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر وقال بعضهم بعد اداء
اي صلاة كانت لان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر قال بعض العلماء الايمان تغلظ في الدماء والطلاق
والعتاق والمال اذا بلغ مايتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن والمقام
والمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي ساير البلدان في اشرف المساجد وقال
ابو حنيفة لا تختص الحلف بزمان ولا مكان فيقسمان في هذه الفاء وجهان اظهرهما انها عاطفة هذه الجملة
على جملة قوله تحبسونهما فتكون في محل رفع او لا محل لها حسب ما تقدم من الخلاف والثاني انها فاء الجزاء
اي جواب شرط مقدر قال الفارسي وان شيت لم تجعل الفاء لعطف جملة بل لجعله جزاء
كقول ذي الرمة
وانسان عيني يحسر الماء تارة فيبدو وتارات يجم فيغرق

تقديره عندهم اذا احسر بدا وكذا في الاية اذا احسبتموها اقسما وقال مكي نحوه فانه قال
ويجوز ان يكون الفا جواب جزا لان تحبسونهما معناه الامر بذلك وهو جواب الامر الذي دل عليه الكلام كانه
قيل اذا احسبتموها اقسما قال شهاب الدين ولا حاجة داعيه الي شي من تقدير شرط محذوف
وايضا فانه يحوج الي حذف مبتدا قبل قوله فيقسمان اي فهما يقسمان وايضا فان تحبسونهما تقدم انها صفة
فكيف يجعلها بمعنى الامر والطلب لا يقع وصفا واما البيت الذي انشده ابو علي فخرجه النحويون علي ان يحسر
الماء تارة جله خبريه وهي وان لم يكن فيها رابط فقد عطف عليها جله فيها رابط بالفا السببيه وفا السببيه
جعلت الجملتين شيا واحدا وبالله متعلق بفعل القسم وقد تقدم انه لا يجوز اظهار فعل القسم الا مع الباء لانها ام
الباب لا نشتري به جواب القسم المضمر في يقسمان فيلتقي بما يتلقى به وقوله ان ارتبتم شرط
وجوابه محذوف تقديره ان ارتبتم فيها فحلفوهما وهذا الشرط وجوابه المقدر معترض بين القسم وجوابه
والمعنى ان ارتبتم في شانهما فحلفوهما وهذا حجة من يقول الاية نازلة في اشهاد الكفار لان تحليف الشاهد
المسلم غير مشروع ومن قال الاية نازلة في المسلم قال انها منسوخه وعن علي رضي الله عنه انه كان يحلف
الشاهد والراوي عند التهمة وليس هذه الاية مما اجتمع فيه شرط وقسم فاجيب
سابقهما وحذف جواب الاخر لدلالة جوابه عليه لان تلك المسالة شرطها ان يكون جواب
القسم صالحا لان يكون جواب الشرط ما هو جواب للقسم بل يقدر جوابه قسما براسه الا تري ان تقديره
هنا ان ارتبتم حلفوهما ولو قدرته ان ارتبتم فلا نشتري لم يصح فقد اتفق هنا انه اجتمع شرط وقسم وقد اجيب
سابقهما وحذف جواب الاخر وليس من تلك القاعده وقال الجرجاني ان ثم قولا محذوفا
تقديره يقسمان بالله ويقولان هذا القول في ايمانهما والعرب تضمر القول كثيرا كقوله تعالى والملايكه
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي يقولون سلام عليكم قال شهاب الدين ولا ادري
ما حمله علي اضمار هذا القول به في هذه الهانلته اقوال احدها انها تعود علي الله تعالى
الثاني انها تعود علي القسم الثالث وهو قول ابي علي انها تعود علي تحريف الشهاده وهذا قوي من
حيث المعنى وقال ابو البقا تعود علي الله او القسم او الحلف او اليمين او تحريف الشهاده او علي الشهاده
لانها قول قال شهاب الدين قوله او الحلف او اليمين لا فايده فيه اذ هما شي واحد وكذلك قول
من قال انها تعود علي الله تعالى لا بد ان يقدر مضافا محذوفا اي لا نشتري بيمين الله او قسمه ونحوه لان الذات
المقدسه لا يقال فيها ذلك وقال مكي وقيل الها تعود علي الشهاده لكن ذكرت لانها قول كما قال
فارزقوهم منه فرد الهاء علي المقسوم لدلالة القسم علي ذلك والاشترا هنا هل هو باق علي حقيقته او يراد
به البيع قولان اظهرهما الاول وبيان ذلك مبني علي نصب ثمنا وهو منصوب علي المفعوليه قال
الفارسي وتقديره لا نشتري به ذا ثمن الا تري ان الثمن لا يشترى وانما يشترى ذو الثمن قال
وليس الاشترا هنا بمعنى البيع وان جاز لغة لان البيع ابعاد عن البايع وليس المعنى عليه انما معناه التمسك به
والايثار له علي الحق وقد نقل ابو حيان هذا الكلام بعينه ولم يعزه لابي علي قال
مكي معناه ذا ثمن لان الثمن لا يشترى انما يشترى ذو الثمن وهو كقوله اشتروا بايات الله ثمنا اي ذا ثمن
وقال غيره انه لا يحتاج الي حذف مضاف قال ابو البقا ولا حذف فيه لان الثمن يشترى كما يشترى به

وقيل التقدير ذا ثمن وقال بعضهم لا نشتري لا نبيع بعهد الله بعرض ناخذه كقوله
تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا فمعنى لا نشتري به لا ناخذ ولا نستبدل ومن باع شيا
فقد اشترى ومعنى الاية لا ناخذ بعهد الله ثمنا بان نبيعه بعرض من الدنيا قال
الواحدي ويستغنى بهذا عن كثير من تكلف ابي علي وهذا معنى قول العبسي والجرجاني
ولو كان ذا قربى الواو هنا كالتي سبقت في قوله اولو كان اباوهم لا يعقلون في البقره من انها تحتمل ان تكون
عاطفه او حاليه وان جمله الامتناع حال معطوفه علي حال مقدره كقوله اعطوا السايل ولو علي فرس
فكذا هنا تقديره لا نشتري به ثمنا في كل حال ولو كان الحال كذا واسم كان مضمر فيها يعود علي المشهود له
اي ولو كان المشهود له ذا قرابه ولا نكتم الجمهور علي رفع ميم نكتم علي ان لا نافيه والجمله
تحتمل وجهين اظهرهما كونها نسقا علي جواب القسم فيكون ايضا مقسما عليها والثاني انه اخبار من انفسهم بانهم
لا يكتمون الشهاده ويتايد بقراة الحسن والشعبي ولا نكتم علي النهي وهذه القراه جاريه علي القليل من حيث
ان دخول لام الناهيه علي فعل المتكلم قليل ومنه

اذا ما خرجنا من دمشق فلا نعد بها ابدا ما دام فيها الجراضم

والجمهور علي شهادة الله بالاضافه وهي مفعول بها واضيفت اليه تعالى لانه هو الامر بها وبحفظها وان لا تكتم
ولا تضيع وقرا علي رضي الله عنه ونعيم بن ميسره والشعبي في روايه شهادة الله بتنوين شهاده ونصبها ونصب
الجلاله وهي واضحه فشهاده مفعول ثان والجلاله نصب علي التعظيم وهي الاول
والاصل ولا نكتم الله شهاده كقوله ولا يكتمون الله حديثا وانما قدمت هنا للاهتمام بها فانها المحدث
عنها وفيها وجه ثان نقله الزهراوي وهو ان يكون الجلاله نصبا علي اسقاط حرف القسم والتقدير
ولا نكتم الله شهاده والله فلما حذف حرف الجر نصب المقسم به ولا حاجة اليه لانه يستدعي حذف المفعول
الاول للكتمان اي ولا نكتم احدا شهاده والله وفيه تكلف واليه ذهب ابو البقا ايضا قال
علي انه منصوب بفعل القسم محذوفا وروي عن ابي جعفر شهاده منونه الله بقطع الالف
وكسر الها من غير استفهام علي ابتدا اليمين اي والله انا اذا لمن الاثمين اي ان كتمناها من الاثمين
وقرا علي رضي الله عنه والسلمي والحسن البصري ايضا شهاده بالتنوين والنصب
الله بمد الالف التي للاستفهام دخلت للتقرير وتوقيف نفوس الحالفين وهي عوض عن حرف
القسم المقدر وهذا الجر بها او بالحرف المحذوف خلاف وقرا الشعبي في روايه وغيره شهاده
بالها ويقف عليها ثم يبتدي الله بقطع همزة الوصل وبعدها الهمزه علي انها للاستفهام بالمعنى المتقدم
وجر الجلاله وهمزة القطع تكون عوضا عن حرف القسم في هذا الاسم الشريف
خاصه تقول يا زيد الله لا فعلن والذي عوض عن حرف القسم في هذا الاسم الشريف خاصه
ثلثه الف الاستفهام وقطع همزة الوصل وها التي للتنبيه نحو ها الله ويجوز مع ها قطع همزة
الجلاله ووصلها وهذا الجر بالحرف المقدر او بالعوض تقدم ان فيه خلافا فلو قال
قايل ان قولهم الله لا فعلن بالجر وقطع الهمزه انما هي همزة الاستفهام لم يرد قوله فان قيل
همزة الاستفهام اذا دخلت علي همزة الوصل التي مع لام التعريف او ايمن في القسم وجب ثبوت

همزة الوصل وحينيذ اما ان يسهلوا واما ان تبدل الفا وهنا لم يثبت بعدها همزة وصل فتعين ان تكون همزة
قطعت عوضا عن حرف القسم فالجواب انهم انما ابدلوا الف الوصل او سهلوها بعد همزة الاستفهام
فرقا بين الاستفهام والخبر وهنا اللبس مامون فان الجر في الجلالة يوذن بذلك فلا حاجة الى بقاء
همزة الوصل مبدله او مسهله فعلى هذا قراة آللهِ وآلله بالقصر والمد تحتمل الاستفهام وهو تخريج حسن
قال ابن جني في هذه القراه الوقف على شهادة بسكون الها واستيناف القسم حسن لان استينافه
في اول الكلام اوجزله واشد هيبة من ان يدخل في عرض القول وروبت هذه القراه اعني الله بقطع
الالف من غير مد وجر الجلاله عن ابي بكر عن عاصم وتقدم ايضا انها رويت عن ابي جعفر وقرى شهادة
الله بنصب الشهادة منونه وجر الجلاله موصولة الهمزة على ان الجر بحرف القسم المقدر من غير عوض
عنه تقطع ولا همزة استفهام وهو مختص بذلك انا اذن لمن الاثمين هذه الجمله لا محل
لها لانها استينافيه اخبروا عن انفسهم بانهم من الاثمين ان كتموا الشهادة ولذلك اتوا باذن المؤذنة
بالجزا او الجواب وقرا الجمهور لمن الاثمين من غير نقل ولا ادغام وقرا ابن محيصن والاعمش لملاثمين
بادغام نون من في لام التعريف بعد ان نقل اليها حركة الهمزة في اثمين فاعتد بحركة النقل فادغم وهو
نظير قراة من قرا عاد الاولى بالادغام على ما سياتي تحقيقه ان شا الله تعالى
ومعنى الايه انكم اذا سافرتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت فاوصيتم اليهما ودفعتم اليهما
مالكم فاتهمهما بعض الورثه وادعوا عليهما خيانة فالحكم فيه ان تحبسونهما اي تستوثقوهما بعد الصلاة
قال السدي بعد صلاة اهل دينهما لانهما لا يباليان بصلاة العصر ولا صلاة الظهر على ما تقدم
فيحلفان بالله ان ارتبتم اي شككتم ووقعت لكم الريبة في قول الشاهدين وصدقهما اذا كانا من غير
دينكم فان كانا مسلمين فلا يمين عليهما لا نشتري به ثمنا اي لا نحلف بالله كاذبين على عوض ناخذه او حق
نجحده ولو كان ذا قربى ولو كان المشهود له ذا قرابة منا وقيل ولو كان ذلك البتى حيا لاه ذا قربى
ولا نكتم شهادة الله واضاف الشهادة الى الله لانه امر باقامتها ونهى عن كتمانها انا اذن لمن الاثمين
اي والله انا اذن لمن الاثمين ان كتمنا هاروي انه لما نزلت هذه الايه صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلاة العصر ودعا تميما وعديا فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا اله الا هو انهما لم يخونا شيا مما
دفع اليهما فحلفا على ذلك وخلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما فان عثر
مبني للمفعول والقايم مقام فاعله الجار بعده اي فان اطلع على استحقاقهما الاثم يقال
عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على شي لم يطلع عليه غيره واعثرته على كذا اطلعته عليه ومنه قوله
تعالى اعثرنا عليهم قال اهل اللغه واصله من عثرة الرجل وهي الوقوع وذلك ان العاثر
انما يعثر بشي كان لا يراه فاذا عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل امر كان خفيا ثم اطلع عليه
عثر عليه وقال الليث عثر يعثر عثورا هجم على امر لم يهجم عليه غيره
وعثر يعثر عثرة وقع على شي ففرق بين الفعلين بمصدريهما وفرق ابو البقا بينهما بغير ذلك
فقال عثر مصدره العثور ومعناه اطلع فاما عثر في مشيه ومنطقه ورايه فالعثار والرا

جعل المصدرين على حد سوا فانه قال عثر الرجل بالشي يعثر عثورا وعثارا اذا سقط عليه ويتجوز
به فيمن يطلع على امر من غير طلبه يقال عثرت على كذا وقوله وكذلك اعثرنا عليهم اي وقفناهم
عليهم من غير ان طلبوا ومعنى الايه فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانه استحقا الاثم
بسبب اليمين الكاذبة فاخران فيه اربعة اوجه احدها ان يرتفع على انه خبر
مبتدا مضمر تقديره فالشاهدان اخران والفا جواب الشرط دخلت على الجمله الاسميه والجمله من
قوله يقومان في محل رفع صفة لاخران الثاني انه مرفوع بفعل مضمر تقديره فليشهد اخران
ذكره مكي وابو البقا وقد تقدم ان الفعل لا يحذف وحده الا في مواضع ذكرت عند قوله
حين الوصية اثنان الثالث انه خبر مقدم والاوليان مبتدا موخر والتقدير فالاوليان
بامر الميت اخران يقومان مقامهما ذكر ذلك ابو علي قال ويكون كقولك تميمي انا الرابع انه
مبتدا وفي الخبر حينيذ احتمالات احدها قوله من الذين استحق وجاز الابتدا به لتخصصه
بالوصف وهو الجمله من يقومان والثاني ان الخبر يقومان ومن الذين استحق صفة المبتدا ولا يضر
الفصل بالخبر بين الصفة وموصوفها والمسوغ ايضا للابتدا به اعتماده على فاء الجزا وقال
ابو البقا لما حكى رفعه بالابتدا وجاز الابتدا هنا بالنكره لحصول الفايده فان عنى ان المسوغ مجرد
الفايده من غير اعتبار مسوغ من المسوغات التي ذكرناها فغير مسلم الثالث
ان الخبر قوله الاوليان نقله ابو البقا وقوله يقومان ومن الذين استحق كلاهما في محل رفع صفة لاخران
ويجوز ان يكون احدهما صفه والاخر حالا وجاءت الحال من النكره لتخصصها بالوصف وفي هذا الوجه
ضعف من حيث انه اذا اجتمع معرفه ونكره جعلت المعرفه محدثا عنها والنكره حديثا وعكس ذلك قليل
جدا او ضروره كقوله
يكون مزاجها عسل وما وان خزاما ان اشب مجاشعا باباي الشم الكرام الخضارم
وقد فهم مما تقدم ان الجمله من قوله يقومان والجار من قوله من الذين اما مرفوع المحل صفة لاخران
او خبر عنه واما منصوبه على الحال اما من نفس اخران او من الضمير المستكن في اخران ويجوز في
قوله من الذين ان يكون حالا من فاعل يقومان استحق مبنيا للمفعول
الاوليان رفعا قراه الجمهور وقرا حفص عن عاصم استحق مبنيا للفاعل الاوليان كالجماعه وهي قراة عبد
الله بن عباس وعلي رضي الله عنهما وروبت عن ابن كثير ايضا وحمزه وابو بكر عن عاصم استحق مبنيا للمفعول
كالجماعة الاولين جمع اول جمع المذكر السالم والحسن البصري استحق مبنيا للفاعل الاولان مرفوعا
تثنيه اول وابن سيرين كالجماعه الا انه نصب الاولين بتثنيه اول وقرى الاولين بسكون الواو
وفتح اللام وهو جمع اولى كالاعلين في جمع اعلى ولما وصل ابو اسحق الزجاج الى هذا الموضع قال
هذا موضع من اصعب ما في القران اعرابا قال شهاب الدين ولعمري ان
القول ما قالت حذام فان الناس قد دارت رووسهم في فك هذا التركيب وقد اجتهدت
بحمد الله فلخصت الكلام فيها احسن تلخيص ولا بد من ذكر شي من معاني الايه لتستعين به على الاعراب
فانه خادم لها فاما قراه الجمهور فرفع الاوليان فيها من اوجه احدها انه مبتدا وخبره اخران تقديره

فالاوليان بامر الميت اخران وتقدم شرح هذا الثاني انه خبر مبتدا مضمر اي هما الاوليان كان سايلا سال
فقال من الاخران فقيل هما الاوليان الثالث انه بدل من اخران وهو بدل
في معنى البيان للمبدل منه نحو جاز بدا خوك وهذا عندهم ضعيف لان الابدال بالمشتقات
قليل الرابع انه عطف بيان لاخران بين الاخرين بالاولين فان قلت شرط عطف
البيان ان يكون التابع والمتبوع متفقين في التعريف والتنكير على ان الجمهور على عدم جريانه في النكره
خلافا لابي علي واخران نكره والاوليان معرفه قلت هذا سوال صحيح ولكن يلزم الاخفش ويلزم الزمخشري
جوازه اما الاخفش فانه يجيز ان يكون الاوليان صفة لاخران بما سا قرره عنه عند تعرضي لهذا الوجه
والنعت والمنعوت يشترط فيهما التوافق فاذا جاز في النعت فليجز فيما هو شبيه به اذ لا فرق بينهما الا
اشتراط الاستقاق في النعت واما الزمخشري فانه لا يشترط ذلك اعني التوافق وقد نص هو في سورة
آل عمران على ان قوله تعالى مقام ابراهيم عطف بيان لقوله فيه ايات بينات وايات بينات نكره لكنها
لما تخصصت بالوصف قربت من المعرفة كما تقدم عنه وكذا اخران قد وصف بصفتين فقرب
من المعرفة اشد من ايات بينات من حيث وصفت بصفه واحده الخامس انه بدل من فاعل يقومان
السادس انه صفة لاخران اجاز ذلك الاخفش قال ابو علي واجاز ابو الحسن فيهما شيا اخر
وهو ان يكون الاوليان صفة لاخران لانه لما وصف تخصص فمن اجل وصفه وتخصيصه وصف
بوصف المعارف قال ابو حيان وهذا ضعيف لاستلزام هدم ما كادوا ان يجمعوا
عليه من ان النكره لا توصف بالمعرفه ولا العكس قلت لا شك ان تخالفهما في التعريف والتنكير ضعيف
وقد ارتكبوا ذلك في مواضع فمنها ما حكاه الخليل مررت بالرجل خير منك في احد
الاوجه في هذه المساله ومنها غير المغضوب عليهم على القول بان غير صفة الذين
انعمت عليهم وقوله

ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

وقوله تعالى واية لهم الليل نسلخ منه النهار على ان يسبني ونسلخ صفتان لما قبلهما فانهما جملتان نكرات
وهذه المثل التي اوردتها عكس ما نحن فيه فانها تووّل فيها المعرفه بالنكره وما نحن فيه جعلنا النكره فيه
كالمعرفه الا ان الجامع بينهما التخالف ويجوز ان يكون ما نحن فيه من هذه المثل باعتبار ان الاولين
لما لم يقصد بهما شخصان معينان قربا من النكره فوقعا صفة لها مع تخصصها هي فصار في ذلك
مسوغان قرب النكره من المعرفة بالتخصيص بالوصف وقرب المعرفه من النكره بالابهام ويدل
لما قلته ما قال ابو البقا والخامس ان يكون صفة لاخران لانه وان كان نكره فقد وصف والاوليان
لم يقصد بهما قصد اثنين باعيانهما السابع انه مرفوع على ما لم يسم فاعله باستحق الا ان كلا من اعرابه
كذا قدر قبله مضافا محذوفا واختلفت تقديرات المعربين فقال مكي تقديره استحق عليهم اثم الاولين
وكذا ابو البقا وقد سبقهما الى هذا التقدير ابن جرير الطبري وقدره الزمخشري فقال
من الذين استحق عليهم انتداب الاولين منهم للشهادة لاطلاعهم على حقيقة الحال وممن ذهب
الى ارتفاع الاوليان باستحق ابو علي الفارسي ثم منعه قال لان المستحق انما يكون الوصيه

اوشيا منها واما الاوليان بالميت فلا يجوز ان يستحقا فيسند استحق اليهما قال
شهاب الدين انما منع ابو علي ذلك على ظاهر اللفظ فان الاولين لم يستحقهما احد كما ذكر ولكن يجوز ان
ان يسند استحق اليهما بتاويل حذف المضاف المتقدم وهذا الذي منعه الفارسي ظاهرا هو الذي
حمل الناس على اضمار ذلك المضاف وتقدير الزمخشري بانتداب الاولين احسن من تقدير غيره فان المعنى
يساعده واما اضمار الاثم فلا يظهر اصلا الا بتاويل بعيد واجاز ابن عطيه ان يرتفع الاوليان باستحق
ايضا ولكن ظاهر عبارته انه لم يقدر مضافا فانه قد استشعر باستشكال الفارسي المتقدم فاحتال
في الجواب عنه وهذا نصه قال ما ملخصه انه حمل استحق هنا على الاستعار فانه ليس استحقاقا حقيقة كقوله
استحقا اثما وانما معناه انهم غلبوا على المال بحكم انفراد هذا الميت وعدمه لقرابته او اهل دينه فجعل
تسورهم عليه استحقاقا مجازا والمعنى من الجماعه التي غابت وكان من حقها ان تحضر وليها فلما غابت وانفرد
هذا الموصي استحقت هذه الحال وهذان الشاهدان من غير اهل الدين والولايه وامر الاولين على هذه
الجماعه فبني الفعل للمفعول على هذا المعنى ايجازا ويقوي هذا الغرض تعدي الفعل بعلى لما كان باقتدار وحمل
هيانة الحال ولا يقال استحق منه او فيه الا في الاستحقاق الحقيقي على وجهه واما استحق عليه فبالحمل
والغلبه والاستحقاق المستعار انتهى فقد اسند استحق الى الاوليان من غير تقدير مضاف
متاولا له بما ذكر واحتملت طول عبارته ليتضح واعلم ان مرفوع استحق في الاوجه المتقدمه اعني
غير هذا الوجه وهو اسناده الى الاوليان ضمير يعود على ما تقدم لفظا او سياقا واختلفت
عباراتهم فيه فقال الفارسي والحوفي وابو البقا والزمخشري انه ضمير الاثم والاثم قد تقدم في قوله
استحقا اثما وقال الفارسي والحوفي ايضا استحق هو الايصا او الوصيه قال
شهاب الدين اضمار الوصيه مشكل لانه اذا اسند الفعل الى ضمير المونث مطلقا وجبت التا الا في ضرورة ونص
لا يخص بها ولا جايز ان يقال اضمر لفظ الوصيه لان ذلك حذف والفاعل عندهما لا يحذف
وقال النحاس مستحسنا لاضمار الايصا وهذا احسن ما قيل فيه لانه لم يجعل حرف
بدلا من حرف يعني انه لا يقول ان على بمعنى في ولا بمعنى من كما قيل بهما وسياتي ذلك ان شا الله تعالى
وقد جمع الزمخشري غالب ما قلته وحكيته من الاعراب والمعنى باوجز عباره فقال
فاخران اي فشاهدان اخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم اي استحق عليهم الاثم ومعناه
من الذين جني عليهم وهم اهل الميت وعشيرته والاوليان الاحقان بالشهاده لقرابتهما ومعرفتهما ل
وارتفاعهما على هما الاوليان كانه قيل ومن هما فقيل الاوليان وقيل هما بدل من الضمير في يقومان
او من اخران ويجوز ان يرتفعا باستحق اي من الذين استحق عليهم انتداب الاولين منهم للشهاده لاطلاعهم
على حقيقة الحال قال علي فيها في على ثلثة اوجه احدها انها على بابها
ابو البقا كقولك وجب عليه الاثم وقد تقدم عن النحاس انه لما اضمر الايصا بقاها على بابها واستحسن ذلك
والثاني انها بمعنى في اي استحق فيهم الاثم فوقعت على موقع في كما تقع في موقعها كقوله
تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي على جذوع وكقوله

بطل كان ثيابه في سرجه يحذى نعال السبت ليس بتوام

اي على سرجه وقدره ابو البقا فقال اي استحق فيهم الوصية والثالث انها بمعنى من اي استحق منهم الاثم ومثله قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس اي من الناس وقدره ابو البقا فقال اي استحق منهم الاوليان فحين جعلا بمعنى في قدر استحق مسندا للوصية وحين جعلا بمعنى من قدر مسندا للاوليان وكان لما ذكر القايم مقام الفاعل لم يذكر الاضمار الاثم والاوليان واجاز بعضهم ان يسند استحق الى ضمير المال اي استحق عليهم المال الموروث وهو قريب فقد تقرر ان في مرفوع استحق خمسة اوجه احدها الاوليان والثاني ضمير الايصا الثالث ضمير الوصية وهو في المعنى كالذي قبله وتقدم اشكاله الرابع انه ضمير الاثم الخامس انه ضمير المال ولم ارهم اجازوا ان يكون عليهم هو القايم مقام الفاعل نحو غير المغضوب عليهم كانهم لم يروا فيه فايده واما قراءة حفص فالاوليان مرفوع باستحق ومفعوله محذوف فقدره بعضهم وصيتهما وقدره الزمخشري بان يجردوهما للقيام بالشهادة فانه قال معناه من الورثة الذين استحق عليهم الاوليان من بينهم بالشهادة ان يجردوهما للقيام بالشهادة ويظهروا بها كذب الكاذبين وقال ابن عطيه الاوليان رفع باستحق وذلك ان يكون المعنى من الذين استحق عليهم مالهم وتركتهم شاهدا الزور فسميا اوليين اي صيرهما عدم الناس اوليين بالميت وتركته فخانا وجارا فيها او يكون المعنى من الذين حق عليهم ان يكون الاوليان منهم فاستحق بمعنى حق كاستجب وعجب او يكون استحق بمعنى سعى واستوجب فالمعنى من القوم الذين حضروا اوليان منهم فاستحقا عليهم اي استحقا لهم وسعيا فيه واستوجباه بايمانهما وقربانهما قال ابو حيان بعد ان حكى عن الزمخشري وابي محمد ما تقدم عنهما وقال بعضهم المفعول محذوف تقديره استحق عليهم الاوليان وصيتهما قال شهاب الدين وكذا هو محذوف ايضا في قول الزمخشري وابن عطيه وقد بينتهما ما هما فهو عند الزمخشري قوله ان يجردوهما للقيام بالشهادة وعند ابن عطيه هو قوله مالهم وتركتهم فقوله وقال بعضهم المفعول محذوف يوهم انه لم يدر انه محذوف فيما تقدم ايضا وممن ذهب الى ان استحق بمعنى حق المجرد الواحدي فانه قال واستحق هنا بمعنى حق اي وجب والمعنى فاخران من الذين وجب عليهم الايصا بتوصيه بينهم ورثته وهذا التفسير الذي ذكره الواحدي اوضح من المعنى الذي ذكره ابن عطيه على هذا الوجه وهو ظاهر واما قراءة حمزة وابي بكر فمرفوع استحق ضمير الايصا او الوصية او المال او الاثم حسب ما تقدم واما الاولين فجمع اول المقابل لاخر وفيه اربعة اوجه احدها انه مجرور صفة للذين الثاني انه بدل منه وهو قليل لكونه مشتقا الثالث انه بدل من الضمير في عليهم وحسنه هنا وان كان مشتقا عدم صلاحيه ما قبله للوصف نقله هذين الوجهين الاخيرين مكي الرابع انه منصوب على المدح ذكره الزمخشري قال ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة لكونهم احق بها وانما فسر الاوليه بالتقدم على الاجانب جريا على ما مر من تفسيره او اخران من غيركم انهما من الاجانب لا من الكفار وقال الواحدي وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم الايصا او الاثم وانما قيل لهم الاولين من حيث

كانوا

كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم يايها الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم ذكرا في اللفظ قبل قوله او اخران من غيركم وكان ابن عباس يختار هذه القراءة ويقول ارايت ان كان الاوليان صغيرين كيف يقومان مقامهما اراد انهما اذا كانا صغيرين لم يقوما في اليمين مقام الحانثين ونحى ابن عطيه هذا المنحا قال معناها من القوم الذين استحق عليهم امرهم اي غلبوا عليه ثم وصفهم بانهم اولون اي في الذكر في هذه الايه واما قراءة الحسن فالاولان مرفوعان باستحق فانه يقروه مبنيا للفاعل قال الزمخشري ويحتج به من يرى رد اليمين على المدعي ولم يبين من هما الاولان والمراد بهما الاثنان المتقدمان في الذكر وهذه القراءة كقراءة حفص فيقدر فيها ما ذكر ثم ما يليق من تقديرا المفعول واما قراءة ابن سيرين فانتصابها على المدح ولا يجوز فيها الجر لانه اما على البدل واما على الوصف بجمع والاولين في قراءة مثني فيتعذر فيها ذلك واما قراءة الاولين كالاعلين فحكاها ابو البقا قراءة شاذة لم يعزها قال وتفسيرا الاولين جمع الاولى واعرابه كاعراب الاولين يعني في قراءة حمزة وقد تقدم ان فيها اربعة اوجه وهي جارية هنا والسببية فيها ظاهرة ولنها دتنا احق هذه الجملة جواب القسم في قوله فيقسمان

فيقسمان نسق على يقومان

ومعنى الايه فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا خيانة استحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة او خيانة في المال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا وهو المراد بقوله فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم والمراد به موالي الميت قال ابن الخطيب وقد اكثر الناس في انه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف والاصح عندي فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ منهم مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال وانما وصفهما بانهما اوليان لوجهين الاول معنى الاوليان الاقربان الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين لان الوصيين قد ادعيا ان الميت باع الانيه الفضه فانتقلت اليمين الى موالي الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع الانا وهما انكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما لان الوصي اذا اخذ شيا من مال الميت وقال انه اوصى لي به حلف الوارث اذا انكر ذلك وكذا لو ادعى رجل سلعة في يد رجل فاعترف ثم ادعى انه اشتراها من المدعي حلف المدعي انه لم يبعها منه وهذا كان انسانا اقر لاخر بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين الى الذي ادعى الدين اولا لانه صار مدعى عليه انه قد استوفى

اختلفوا في كيفيه ظهور الانا فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه وجد بمكه فقالوا انا اشتريناه من تميم وعدي وقيل لما طالت المدة اظهروه فبلغ ذلك بني تميم فطلبوهما فقالا انا كنا قد اشتريناه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيا من متاعه فقلتما لا قالا لم يكن عندنا بينه فكرهنا ان نقر لكم به فكتمنا لذلك فرفعوهما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله عز وجل هذه فان عثر على انهما استحقا اثما فاخران يقومان مقامهما الايه فقام عمرو بن العاص والمطلب ابن ابي وداعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الانا اليهما

والي اوليا الميت فكان تميم الداري يقول بعد ما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الانا فاتوب
الي الله تعالي وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعه مخفيه الي ان اسلم تميم الداري فلما اسلم اخبر بذلك
فقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعنا الانا بالف دينار وقسمنا الثمن ثم دفع خمس مايه من نفسه ونزع من
صاحبه خمس مايه اخري ودفع الالف الي موالي الميت فذلك قوله ذلك ادني ان ياتوا بالشهادة علي وجهها
اي ذلك الذي حكمنا به من رد اليمين اجدر واحري ان ياتي الوصيان بالشهادة علي وجهها وادني معناه
اقرب الي الاتيان بالشهادة علي ما كانت او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم اي اقرب الي ان يخافوا رد
اليمين بعد يمينهم علي المدعي فيحلفوا علي خيانتهم وكذبهم فيفتضحوا ويغرموا فلا يحلفون كاذبين اذا خافوا
هذا الحكم واتقوا الله ان تحلفوا ايمانا كاذبة او تخونوا امانة واسمعوا الموعظة والله لا يهدي القوم
الفاسقين وهذا تهديد ووعيد لمن لم يخف حكم الله واوامره روي الواحدي رحمه الله في البسيط
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال هذه الايه اعضل ما في هذه السورة من الاحكام ولنرجع
الي اعراب بقية الايه ذلك ادني لا محل لهذه الجمله لاستينافها والمشار اليه الحكم السابق
بتفصيله اي ما تقدم ذكره من الاحكام اقرب الي حصول اقامة الشهادة علي ما ينبغي وقيل
المشار اليه الحبس بعد الصلاة وقيل تحليف الشاهدين وان ياتوا اصله الي ان ياتوا وقدره ابو البقا
بمن ايضا اي ادني من ان ياتوا وقدره مكي بالبا اي بان ياتوا قال شهاب
الدين وليسا بواضحين ثم حذف حرف الجر فنشا الخلاف المشهور علي وجهها متعلق بياتوا
وقيل في محل نصب علي الحال منها وقدره ابو البقا محققه وصحيحه وهو تفسير معني لما تقدم مرارا من ان
الاكوان المقيدة لا تقدر في مثله او يخافوا في نصبه وجهان احدهما انه منصوب
عطفا علي ياتوا وفي او علي هذا تاويلان احدهما انها علي بابها من كونها لاحد الشيين والمعني
ذلك الحكم اقرب الي حصول الشهادة علي ما ينبغي او خوف رد الايمان الي غيرهم فتسقط ايمانهم
والتاويل الاخر ان تكون بمعني الواو اي ذلك الحكم كله اقرب الي ان ياتوا واقرب الي ان يخافوا
وهذا مفهوم من قول ابن عباس الثاني من وجهي النصب انه منصوب باضمار ان بعد او ومعناها
هنا الا كقولهم لالزمنك او تقضيني حقي تقديره الا ان تقضيني فاو حرف عطف علي بابها والفعل
بعدها منصوب باضمار ان وجوبا وان وما في حيزها موول بمصدر ذلك المصدر معطوف
علي مصدر متوهم من الفعل قبله فمعني لالزمنك او تقضيني حقي ليكونن مني لزوم لك او قضاوك
لحقي وكذا المعني هنا اي ذلك ادني بان ياتوا بالشهادة علي وجهها والا خافوا رد الايمان كذا قدره
ابن عطيه بواو قبل الا وهو خلاف تقدير النحاة فانهم لا يقدرون او الا بلفظ الا وحدها دون
واو وكان الا في عبارته علي ما فهم ابو حيان ليست الا الاستثنايية بل اصلها ان شرطيه دخلت
علي لا النافيه فادغمت فيها فانه قال او تكون او بمعني الا ان وهي التي عبر عنها ابن عطيه بتلك
العبارة من تقديرها بشرط محذوف فعله وجزا انتهي وفيه نظر من وجهين احدهما
انه لم يقل بذلك احد اعني كون او بمعني الشرط والثاني انه بعد ان حكم عليها بانها بمعني الشرط حذف

فعله

فعله وان ترد في محل نصب علي المفعول به اي او يخافوا رد ايمانهم وبعد ايمانهم اما ظرف لترد او متعلق بمحذوف
علي انها صفة لايمان وجمع الضمير في قوله ياتوا وما بعده وان كان عايدا في المعني علي مثني وهو الشاهدان
فقيل هو عايد علي صنفي الشاهدين وقيل بل عايد علي الشهود من الناس كلهم معناه ذلك اولي
واجدر ان يحذر الناس الخيانة فيحرروا في شهادتهم خوف الشناعة عليهم والفضيحة في رد اليمين علي المدعي
وقوله واتقوا الله لم يذكر متعلق التقوي اما للعلم به اي واتقوا الله في شهادتكم وفي الموصين
عليهم بان لا تحلفوا لهم شيا لان القصه كانت بهذا السبب واما قصدا لايقاع التقوي فيتناول
كلما يتقي منه وكذا مفعول اسمعوا ان شيت حذفته اقتصارا او اختصارا اي اسمعوا اوامره ونواهيه
من الاحكام المتقدمه وما افصح ما جي بهاتين الجملتين الامريتين فتبارك الله اصدق القايلين
يوم يجمع الله الرسل الايات قال القرطبي وجه اتصال هذه الايه بما قبلها انها كالزجر
عن اظهار خلاف ما يبطن المرء في وصيته او غيرها لان المجازي عالم به وقال ابن الخطيب
اعلم ان عادة الله تعالي في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر انواعا من الشرايع والتكاليف والاحكام اتبعها
اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبيا واما بشرح احوال القيامة ليصير ذلك موكدا لما ذكره من
التكاليف والشرايع فلا جرم ذكر ههنا بعد ما تقدم من الشرايع احوال القيامه ثم ذكر احوال
عيسي عليه السلام فاما احوال القيمه فهو قوله يوم يجمع الله الرسل في نصب يوم احد عشر وجها احدها
انه منصوب باتقوا اي اتقوا الله في يوم جمع الرسل قاله الحوفي وهذا ينبغي ان لا يجوز لان امرهم بالتقوي
في يوم القيمه لا يكون اذ ليس بيوم تكليف وابتلاء ولذلك قال الواحدي ولم ينصب
اليوم علي الظرف للاتقا لانهم لم يومروا بالتقوي في ذلك اليوم ولكن علي المفعول به كقوله واتقوا يوما
الثاني انه منصوب باتقوا مضمرا يدل عليه واتقوا الله قال الزجاج هو محمول
علي قوله واتقوا الله ثم قال يوم يجمع الله الرسل اي واتقوا ذلك اليوم فدل ذكر الاتقا في الاول
علي الاتقا في هذه الايه ولا يكون منصوبا علي الظرف للاتقا لانهم لم يومروا بالاتقا في ذلك اليوم ولكن علي
المفعول به كقوله تعالي واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا الثالث انه منصوب
باضمار اذكروا الرابع باضمار احذروا الخامس انه بدل اشتمال من الجلاله قال الزمخشري
يوم يجمع بدل من المنصوب في واتقوا الله وهو من بدل الاشتمال كانه قيل واتقوا الله يوم جمعه انتهي
ولا بد من حذف مضاف علي هذا الوجه حتي يصح له هذه العبارة التي ظاهرها ليس بجيد لان الاشتمال
لا يوصف به الباري تعالي علي اي مذهب فسرناه من مذاهب النحويين في الاشتمال والتقدير واتقوا
عقاب الله يوم يجمع رسله فان العقاب مشتمل علي زمانه او زمانه مشتمل عليه او عاملها مشتمل عليهما
علي حسب الخلاف في تفسير البدل الاشتمالي فقد تبين امتناع هذه العبارات بالنسبة الي الجلاله
الشريفه واستبعد ابو حيان هذا الوجه بطول الفصل بجملتين ولا بعد فان هاتين الجملتين من تمام
معني الجملة الاولي السادس انه منصوب بلا يهدي قاله الزمخشري وابو البقا قال ابو البقا اي لا
يهديهم في ذلك اليوم الي الحجة او الي طريق الجنه السابع انه مفعول به وناصبه اسمعوا ولا بد من حذف
الزمخشري اي لا يهديهم طريق الجنه يومئذ كما يفعل بغيرهم وقال

مضاف حينيذ لان الزمان لا يسع فقدره ابو البقا واسمعوا خبر يوم يجمع ولم يذكر ابو البقا غير هذين الوجهين
وبدا باولهما وفي نصبه بلا يهدي نظر من حيث انه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا اعني المحكوم
عليهم بالفسق وفي تقدير الزمخشري لا يهديهم الي طريق الجنة نحو الي مذهبه من ان نفي الهداية المطلقة
لا يجوز علي الله تعالي ولذلك خصص المهدي اليه ولم يذكر غيره والذي سهل ذلك عنده ايضا كونه في يوم
لا تكليف فيه وانما في دار التكليف فلا يجيز المعتزلي ان ينسب الي الله تعالي نفي الهداية مطلقا البتة
الثامن انه منصوب باسمعوا قاله الحوفي وفيه نظر لانهم ليسوا مكلفين بالسماع في ذلك اليوم اذ المراد
بالسماع السماع التكليفي التاسع انه منصوب باضمار فعل متاخر اي يوم يجمع الله الرسل كان كيت
وكيت قاله الزمخشري العاشر قال شهاب الدين يجوز ان يكون المسالة من باب الاعمال
فان كلا من هذه العوامل الثلثة المتقدمة يصح تسلطه عليه بدليل ان العلما جوزوا فيه ذلك ويكون
المسالة مما تنازع فيها ثلثة عوامل وهي اتقوا واسمعوا ولا يهدي ويكون من اعمال الاخير لانه قد حذف
من الاولين ولا مانع يمنع من الصناعة واما المعني فقد تقدم انه لا يظهر نصب يوم بشي من الثلاثة لان
المعني يا باه وانما اخرت ذلك جريا علي ما قالوه وجوزوه ولا سيما ابو البقا فانه لم يذكر غير كونه منصوبا باسمعوا
او بلا يهدي وكذا الحوفي جوز ان ينتصب باتقوا وباسمعوا الحادي عشر انه منصوب
بقالوا لا علم لنا اي قال الرسل يوم جمعهم وقول الله لهم ماذا اجبتم واختاره ابو حيان علي جميع ما تقدم
قال وهو نظير ما قلناه في قوله تعالي واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل
وهو وجه حسن ماذا اجبتم فيه اربعة اقوال احدها ان ماذا بمنزلة اسم واحد مغلب
فيه جانب الاستفهام ومحله النصب علي المصدر بما بعده والتقدير اي اجابة اجبتم قال
الزمخشري منتصب انتصاب مصدره علي معني اي اجابة اجبتم ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم اي لو
اريد الكلام المجاب لقيل بماذا ومن مجي ماذا كله مصدرا قوله

ماذا يغير ابنتي ربع عويلهما لا يرقدان ولا يوسي لمن رقدا

الثاني ان ما استفهامية في محل رفع بالابتدا وذا خبره وهي موصولة بمعني الذي لاستكمال
الشرطين المذكورين واجبتم صلتها والعايد محذوف اي ما الذي اجبتم به فحذف العايد قاله الحوفي
وهذا لا يجوز لانه لا يجوز حذف العايد المجرور الا اذا جر الموصول بحرف مثل ذلك الحرف الجار للعايد
وان يتحد متعلقاهما نحو مررت بالذي مررت اي به وهنا الموصول غير مجرور لو قلت رايت الذي
مررت اي مررت به لم يجز اللهم الا ان يدعي حذفه علي التدريج بان يحذف حرف الجر فيصل الفعل الي الضمير
فيحذف كقوله وخضتم كالذي خاضوا في احد وجهيه وقوله فاصدع بما تومر في احد وجهيه وعلي
الجملة فهو ضعيف الثالث انها مجرورة بحرف جر مقدر لما حذف بقيت في محل نصب
ذكره ابو البقا وضعف الوجه الذي قبله اي كون ذا موصولة فانه قال ماذا في موضع نصب باجبتم وحرف
الجر محذوف وما وذا هنا بمنزلة اسم واحد ويضعف ان يجعل ما بمعني الذي لانه لا عايد هنا وحذف
العايد مع حرف الجر ضعيف قال شهاب الدين اما جعله حذف العايد المجرور ضعيفا فصحيح لما تقدم
التنبيه عليه واما حذف حرف الجر وانتصاب مجروره فهو ضعيف ايضا لا يجوز الا في ضرورة كقوله

فلو

فلو ان العايدات قد شتمني وقوله

واخفي الذي لولا الاسي لقضاني

وقوله يمرون الديار فلم يعوجوا

وقد تقدم تحقيق ذلك واستثنا المطرد منه فقد ثبت ضعيف ووقع في اضعف منه الرابع
قال ابن عطيه معناه ماذا اجابت به الامم فجعل ماذا كناية عن المجاب به لا المصدر وبعد
ذلك فهذا الكلام منه يحتمل ان يكون مثل ما تقدم حكايته عن الحوفي في جعله ما مبتدا استفهاميه وذا خبره
علي انها موصوله وقد تقدم التنبيه علي ضعفه ويحتمل ان يكون ماذا كله بمنزلة اسم استفهام في محل
رفع بالابتدا واجبتم خبره والعايد محذوف كما قدره هو وهو ايضا ضعيف لانه لا يحذف عايد المبتدا وهو
مجرور الا في مواضع ليس هذا منها لو قلت زيد مررت لم يجز واذا تبين ضعف هذه الاوجه
رجح الاول والجمهور علي اجبتم مبنيا للمفعول وفي حذف الفاعل هنا ما لا يبلغ كنهه من
الفصاحة والبلاغة حيث اقتصر علي خطاب رسله غير مذكور معهم غيرهم رفعا من شانهم وتشريفا
واختصاصا وقرا ابن عباس وابو حيوه اجبتم مبنيا للفاعل والمفعول محذوف اي ماذا اجبتم اممكم
حين كذبوكم واذوكم وليس في البلاغة كالاولي فان قيل اي فايدة في هذا السوال
فالجواب توبيخ قومهم كقوله واذا الموودة سيلت باي ذنب قتلت
المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل انك انت علام كقوله انك انت العليم الحكيم
في البقره والجمهور علي رفع علام الغيوب وقري بنصبه وفيه اوجه ذكرها الزمخشري وهي الاختصاص
والندا وصفة لاسم ان قال وقري بالنصب علي ان الكلام قد تم عند قوله انك انت
اي انك الموصوف باوصافك المعروفة من العلم وغيره ثم انتصب علام الغيوب علي الاختصاص او الندا
او هو صفة لاسم ان قال ابو حيان وهو علي حذف الخبر لفهم المعني فيتم الكلام بالمقدر
في قوله انك انت اي انك الموصوف باوصافك المعروفة من العلم وغيره ثم قال
قال الزمخشري ثم انتصب فذكره الي اخره فزعم ان الزمخشري قدر لانك خبرا محذوفا والزمخشري
لا يريد ذلك البته ولا يرتضيه وانما يريد ان هذا الضمير بكونه لله تعالي هو الدال علي تلك الصفات
المذكوره لا انفكاك لها عنه وهذا المعني هو الذي تقتضيه البلاغه والذي غاص عليه الزمخشري
لا ما قدره ابو حيان موهما انه اتي به من عنده ويعني بالاختصاص النصب علي المدح لا الاختصاص
الذي هو شبيه بالندا فان شرطه ان يكون حشوا ولكن الشيخ قد رد علي ابي القسم قوله انه لا يجوز
ان يكون صفة لاسم ان بان اسمها هنا ضمير مخاطب والضمير لا يوصف مطلقا عند البصريين ولا يوصف
منه عند الكسايي الا ضمير الغايب لابهامه في قولهم مررت به المسكين مع امكان تاويله بالبدل
وهو رد واضح علي انه يمكن ان يقال اراد بالصفة البدل وهي عبارة سيبويه يطلق الصفة ويريد
البدل فله اسوة بامامه والالزام مشترك فما كان جوابا عن سيبويه كان جوابا له ولكن يبقي فيه البدل
بالمشتق وهو اسهل من الاول ولم ار من خرجها علي لغة من ينصب الجزين بان واخواتها كقوله

ان العجوز حية جزوزا ان حراسنا اسدا

ليت الشباب هو الرجيع على الفتى
كان ادنيه اذا تشوفا
قادمة اوقلما محرفا

ولو قيل به لكان صوابا وعلام مثال مبالغة فهو ناصب لما بعده تقديرا وبهذا ايضا يرد على الزمخشري
على تقدير تسليم صحة وصف الغير من حيث انه نكرة لان اضافته غير محضة وموصوفه معرفة والجمهور
على ضم الغين من الغيوب وهو الاصل وقرا حمزة وابو بكر بكسرها والخلاف جار في الفاظ اخر نحو البيوت
والجيوب والعيون والشيوخ وقد تقدم تحرير هذا كله في البقرة عند ذكر البيوت وستاتي كل لفظة من
هذه الالفاظ مفردة لقاريها في سورها ان شا الله تعالى وجمع الغيب هنا وان كان مصدرا لاختلاف
انواعه وان اريد به الشي الغايب اوقلنا انه مخفف من فيعل كما تقدم تحقيقه في البقرة فواضح ك

معنى الاية يوم يجمع الله الرسل وهو يوم القيمة فيقول
ماذا اجبتم اي ماذا اجابكم امتكم وما الذي رد عليكم قومكم حين دعوتموهم الى توحيدي وطاعتي
فيقولون لا علم لنا بوجه الحكمة عن سوالك ايانا عن امر انت اعلم به منا وقال
ابن جريج لا علم لنا بعاقبة امرهم وبما احدثوا من بعد يدل عليه قولهم انك انت علام الغيوب
اي انت الذي تعلم ما غاب ونحن لا نعلم ما غاب الا ما نشاهد فان قيل ظاهر قولهم لا علم لنا انك انت
علام الغيوب يدل على ان الانبيا لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جينا من كل
امة بشهيد وجينا بك على هولا شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لساير الامم فالانبيا اولى بان يشهدوا لاممهم
فالجواب من وجوه احدها قال ابن عباس والحسن ومجاهد والسدي ان القيمة زلازل
واهوال بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها والانبيا عليهم السلام عند مشاهدة تلك
الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون
للامم قال ابن الخطيب وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي ضعيف
لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال وجوه يوميذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابيين من امن بالله واليوم
الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبيا والرسل
اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من هولا الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البتة
وثانيها ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول
في فلان فيقول انت اعلم به مني كانه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي
لان السوال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتي يريد الرسول السعي في تبكيتهم وفضيحتهم
وثالثها وهو الاصح وهو اختيار ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك انت تعلم ما اظهروا وما اضمروا
ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم اقوى من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله
كلا علم وهذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ورابعها ما تقدم ان قولهم لا علم لنا لانا علمنا جوابهم لنا

وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا وخامسها قال ابن الخطيب ثبت في علم الاصول
ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك قال
عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من
النار فالانبيا عليهم السلام قالوا لا علم لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن
والظن كان معتبرا في الدنيا لا في الاخرة لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقايق الاشيا وبواطن
الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به في
القيمة وسادسها انهم لما علموا انه تعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد
خيرا ولا يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى العدل الحي الذي لا يموت
وسابعها معناه لا علم لنا الا ما علمتنا فحذف وهذا مروي عن بن عباس ومجاهد
دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه واما العلامة فانهم
اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث
اذ قال الله فيه اوجه احدها انه بدل من يوم يجمع قال الزمخشري والمعنى انه
يوبخ الكافرين بسوال الرسل عن اجابتهم وبتعديد ما اظهر على ايديهم من الايات العظام فكذبهم بعضهم
وسموهم سحرة وتجاوز بعضهم الحد فجعله وامه الهين ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه تاول
فيه قال فيقول وان اذ وان كانت للماضي فانما وقعت هنا على حكاية الحال كقول الرجل لصاحبه
كانك بنا وقد دخلنا بلد كذا وصنعنا فيه كذا قال تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت
وقال غيره معناه الدلالة على قرب القيمة كانها قد قامت وكل ما هو ات كما يقال
الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني انه منصوب
باذكر مقدرا قال ابو البقا ويجوز ان يكون التقدير اذكر اذ يقول يعني انه لا بد من تاويل
الماضي بالمستقبل وهذا كما تقدم له في الوجه قبله وكذا ابن عطيه تاوله بيقول فانه قال
تقديره اذكر يا محمد اذ وقال هنا بمعنى يقول لان ظاهر هذا القول انما هو في يوم القيمة
لقوله بعده انت قلت للناس الثالث انه في محل رفع خبرا لمبتدا مضمر اي ذلك اذ قال
ذكره الواحدي وهذا ضعيف لان اذ لا يتصرف فيها وكذلك القول بانها مفعول بها باضمار اذكر وقد
تقدم تحقيق ذلك اللهم الا ان يريد الواحدي بكونه خبرا انه ظرف قايم مقام خبر نحو زيد عندك
يا عيسى ابن مريم تقدم الكلام في اشتقاق هذه المفردات ومعانيها وابن صفة فيجوز
لعيسى نصبه لانه مضاف وهذه قاعدة كلية مفيدة وذلك ان المنادى المفرد المعرفة الظاهر الضمة
اذا وصف بابن او ابنة ووقع الابن او الابنة بين علمين او اسمين متفقين في اللفظ ولم يفصل بين الابن
وبين موصوفه بشي ثبت له احكام منها انه يجوز اتباع المنادى المضموم لحركة نون ابن فيفتح نحو
يا زيد بن عمرو ويا هند ابنة بكر بفتح الدال من زيد وهند ومنها فلو كانت الضمة مقدرة نحو ما نحن
فيه فان الضمة مقدرة على الفصيح فهل يقدر بقاوه على الضم اتباعا كما في الضمة الظاهرة
فيه خلاف الجمهور على عدم جواز اذ لا فايدة في ذلك فانه انما كان للاتباع وهذا المعنى مفقود في

الضمة المقدرة واجاز الفرا ذلك اجرآ للمقدر مجرى الظاهر وتبعه ابو البقا فانه قال
يجوز ان يكون على الالف من عيسى فتحة لانه قد وصف بابن وهو بين علمين وان يكون عليها ضمة وهو مثل قولك
يا زيد بن عمرو بفتح الدال وضمها وهذا الذي قاله غير بعيد ويشهد له مسالة عند الجميع وهو ما اذا كان
المنادي مبنيا على الكسر مثلا نحو يا هولآء فانهم اجازوا في صفته الوجهين الرفع والنصب فيقولون
يا هولآء العقلاء والعقلاء بنصب العقلاء ورفعها قالوا والرفع مراعاة لتلك الضمة المقدرة على هولآء فانه
مفرد معرفة والنصب على محله فقد اعتبروا الضمة المقدرة في الاتباع وان كان ذلك فايتا في اللفظ وقد
يفرق بان هولآء نحن مضطرون فيه الى تقدير تلك الحركة لانه مفرد معرفة فكانها ملفوظ بها بخلاف
تقدير الفتحة هنا وقال الواحدي في يا عيسى يجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة
ثم جعل الابن توكيدا له وكلما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحو يا زيد بن عمرو وانشدوا

يا حكم بن المنذر بن الجارود
انت الجواد بن الجواد ابن الجود
سرادق المجد عليك ممدود

بنصب الاول ورفعه على ما بينا وقال التبريزي الاظهر عندي ان موضع عيسى نصب
لانك تجعل الاسم مع نعته اذا اضفته الى العلم كالشي الواحد المضاف وهذا الذي قاله لا يشبه كلام
النحاة اصلا بل يقولون الفتحة للاتباع ولم يعتد بالساكن لانه حاجز غير حصين كذا قال
ابو حيان قال شهاب الدين قد قاله الزمخشري وكونه ليس من النحاة مكابرة في الضروريات
عند قوله اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم عيسى في محل النصب على اتباع حركته حركة الابن كقولك
يا زيد بن عمرو وهي اللغة الفاشية ويجوز ان يكون مضموما كقولك يا زيد ابن عمرو والدليل عليه قوله

احار ابن عمرو كاني خمر

لان الترخيم لا يكون الا في المضموم انتهى فاحتاج الى الاعتذار عند تقدير الضمة واستشهد
لها بالبيت لمخالفتها اللغة الشهيرة وقولنا المفرد تحرز من المطول وقولنا المعرفة تحرز من
النكرة نحو يا رجلا ابن رجل اذا لم يقصد واحدا بعينه وقولنا الظاهر الضمة تحرز من نحو يا موسى
ابن فلان وكالاية الكريمة وقولنا بابن تحرز من الوصف بغيره نحو يا زيد صاحبنا وقولنا بين علمين
او اسمين متفقين لفظا تحرز من نحو يا زيد ابن اختنا وقولنا غير مفصول تحرز من نحو يا زيد العاقل
ابن عمرو فانه لا يجوز في جميع ذلك الا الضمة وقولنا وصف تحرز من ان يكون الابن خبرا لا صفة نحو زيد
ابن عمرو وهل يجوز اتباع ابن له فيضم نحو يا زيد ابن عمرو بضم ابن فيه خلاف وقولنا احكام قد
تقدم منها ما ذكرناه من جواز فتحة اتباعا ومنها حذف الفه خطا ومنها حذف تنوينه في غير
النداء لان المنادي لا تنوين فيه وفي قوله ابن مريم ثلثة اوجه احدها انه صفة كما تقدم
والثاني انه بدل والثالث انه بيان وعلى الوجهين الاخيرين لا يجوز تقدير الفتحة اتباعا
اجماعا لان الابن لم يقع صفة وقد تقدم ان ذلك شرط واراد بالنعمة الجمع كقوله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس قال

الرابع

القرطبي انما ذكر الله تعالى عيسى نعمته عليه وعلى والدته وان كان لهما ذاكرا لامرين احدهما ليتلوا على الامم
ما خصهما به من الكرامة وميزهما به من علو المنزلة والثاني ليوكد به حجته ويرد به جاحده وفسر
نعمته عليه بامور اولها اذ ايدتك في اذ اربعة اوجه احدها انه منصوب
بنعمتي كانه قيل اذكر ان انعمت عليك وعلى امك في وقت تاييدي لك والثاني انه بدل من نعمتي بدل
اشتمال وكانه في المعنى تفسير للنعمة الثالث انه حال من نعمتي قاله ابو البقا الرابع
ان يكون مفعولا به على السعة قاله ابو البقا ايضا قال شهاب الدين هذا هو الوجه الثاني اعني
البدلية وقرا الجمهور ايدتك بتشديد اليا وغيرهم آيدتك وقد تقدم الكلام على ذلك مشبعا في سورة
البقرة ومعنى ايدتك اي قويتك ماخوذ من الايد وهو القوة المراد بروح القدس
جبريل عليه السلام والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له وقيل ان الارواح مختلفة بالماهية
فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة قال
عليه السلام الارواح جنود مجندة فالله تعالى خص عيسى عليه السلام بالروح الطاهرة النورانية المشرقة
العلوية فان قيل اذا كان تاييد عيسى انما حصل من جبريل عليه السلام او بسبب روحه المختصة به فهذا
يقدح في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل عليه السلام لم نعرف عصمة الانس
قبل الرسل عليهم السلام ولم نعرف عصمة الرسل عليهم السلام الانس قبل العلم بعصمة جبريل عليه السلام ك
فيلزم الدور فالجواب قال ابن الخطيب ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه
يندفع هذا السوال **قوله** تكلم الناس في المهد وكهلا يعني تكلم الناس في المهد صبيا وكهلا نبيا
قال ابن عباس ارسله الله وهو ابن ثلثين سنة فمكث في رسالته ثلاثين شهرا ثم رفعه الله
اليه قال المفسرون تكلم الناس في المهد وكهلا في موضع الحال والمعنى تكلمهم طفلا وكهلا من
غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة لم تحصل لاحد من الانبيا وقد تقدم
الكلام في العمران ما فايدة قوله في المهد وكهلا **قوله** واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة
والانجيل قيل الكتاب الشريعة وقيل الخط واما الحكمة فقيل هي العلم والفهم وذكر التوراة
والانجيل بعد الكتاب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله وملايكته وجبريل وميكال
وقيل انما ذكر التوراة والانجيل بعد ذكر الكتاب لان الاطلاع على اسرار الكتب الالاهية لا ك
يحصل الا لمن صار ثابتا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية فقوله والتوراة والانجيل
اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبيآء عليهم السلام **قوله** واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني قرا ابن عباس فتنفخها فتكون بحذف
حرف الجر اتساعا وقرا الجمهور فتكون بالتا منقوطة فوق وابو جعفر منقوطة تحت اي فيكون المنفوخ
فيه والضمير في فيها قال ابن عطية اضطربت فيه اقوال المفسرين قال
مكي هو في العمران عايد على الطاير وفي المايدة عايد على الهيئة قال ويصح عكس هذا وقال
غير مكي الضمير المذكر عايد على الطين قال ابن عطية ولا يصح عود هذا الضمير على الطير ولا على

الطين ولا على الهيئة لان الطير او الطاير الذي يجي الطير على هيئته لا ننفخ فيه البتة وكذلك لا نفخ في هيئته
الخاصة به وكذلك الطين انما هو الطين العام ولا نفخ في ذلك وقال الزمخشري ولا يرجع
الضمير الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا من نفخه في شي وكذلك الضمير في فيكون ثم قال
ابن عطيه والوجه عود ضمير المونث على ما تقتضيه الاية ضرورة اي صورا او اشكالا او اجساما وعود
الضمير المذكر على المخلوق المدلول عليه بتخلق ثم قال ولك ان تعيده على ما تدل عليه الكاف
من معنى المثل لان المعنى واذ تخلق من الطين مثل هيئته ولك ان تعيده على الكاف بنفسها فتكون اسما في غير الشعر
انتهى وهذا القول هو عين ما قبله فان الكاف ايضا بمعنى مثل وكونها اسما في غير الشعر لم يقل به غير الاخفش
واستشكل الناس قول مكي المتقدم كما قدمت حكايته عن ابن عطيه ويمكن ان يجاب عنه بان قوله
عايد على الطاير لا يريد به الطاير الذي اضيفت اليه الهيئة بل الطاير المصور والتقدير واذ تخلق من
الطين طايرا صورة الطاير الحقيقي فتنفخ فيه فيكون طايرا حقيقيا وان قوله عايد على الهيئة لا يريد الهيئة
المجرورة بالكاف بل الموصوفة بالكاف والتقدير واذ تخلق من الطين هيئة الطاير فتنفخ فيها اي في
الموصوفة بالكاف التي تسبب خلقها الى عيسى واما كونه كيف يعود ضمير مذكر على هيئة وضمير مونث
على الطاير لان قوله ويجوز عكس هذا يودي الى ذلك فجوابه انه جار بالتاويل لانه يوول
الهيئة بالشكل ويوول الطاير بالهيئة فاستقام وهو موضع تامل وقال هنا باذني اربع
مرات عقيب اربع جمل وفي ال عمران باذن الله مرتين لان هناك موضع اخبار فناسب الايجاز وهنا
مقام تذكير بالنعمة والامتنان فناسب الاسهاب وقوله باذني حال اما من الفاعل او من المفعول
وتبري الاكمه والابرص باذني قال الخليل الاكمه من ولد اعمى
ومن ولد بصيرا ثم عمي **قوله** واذ تخرج الموتى باذني اي تخرج الموتى من قبورهم احيا باذني
اي بفعلي لذلك عند دعايك اي عند قولك للميت اخرج باذن الله وذلك الاذن في هذه الافاعيل
انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا يخلق
الله الموت فيها **قوله** واذ كففت بني اسرايل عنك اذ جيتهم بالبينات يعني الدلالات
الواضحة والمعجزات الظاهرة وقيل المراد بالبينات هذه البينات التي تقدم ذكرها فتكون الالف
واللام للمعهود روي انه صلى الله عليه وسلم لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله
منهم حيث رفعه الى السما **قوله** فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين قرا الاخوان
هنا وفي هود وفي الصف الا ساحر اسم فاعل والباقون الا سحر مصدرا في الجميع والرسم يحتمل القراتين
فاما قراة الجماعة فيحتمل ان يكون الاشارة الى ما جا به من البينات اي ما هذا الذي جا به من الايات
الخوارق الا سحر ويحتمل ان يكون الاشارة الى عيسى جعلوه نفس السحر مبالغة نحو رجل عدل
او على حذف مضاف اي الا ذو سحر وخص مكي هذا الوجه بكون المراد بالمشار اليه محمدا صلى الله عليه
وسلم فقال ويجوز ان يكون اشارة الى النبي صلى الله عليه وسلم على تقدير حذف مضاف اي ان هذا الا ذو سحر
قال شهاب الدين وهذا جايز والمراد بالمشار اليه عيسى عليه السلام وكيف يكون المراد النبي
صلى الله عليه وسلم وهو لم يكن في زمن عيسى والحواريين حتى يشيروا اليه الا تاويل بعيد واما قراة الاخوين

فيحتمل

الاخوين فيحتمل ان يكون ساحر اسم فاعل والمشار اليه عيسى ويحتمل ان يكون المراد به المصدر كقولهم عايذا
بك وعايذا بالله من شرها والمشار اليه ما جا به عيسى من البينات والانجيل ذكر ذلك مكي وتبعه
ابو البقا الا ان الواحدي منع من ذلك فقال بعد ان حكى القراتين وكلاهما حسن لاستوا كل واحد
منهما في ان ذكر قد تقدم غير ان الاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث
فظاهر كثير ووقوعه على الشخص تريد ذو سحر كقوله ولكن البر من آمن وقالوا انما انت سحر وما انت
الا سير وانما هي اقبال وادبار قال شهاب الدين وهذا ابرح ما قدمته من انه اطلق المصدر على الشخص
مبالغة نحو رجل عدل ثم قال ولا يجوز ان يراد بساحر السحر وقد جا فاعل يراد به المصدر
في حروف ليس بالكثير نحو عايذا بالله من شرها اي عياذا ونحو العافية ولم تر هذه الحروف من الكثرة بحيث
يسوغ القياس عليها فان قيل انه تعالى عدد هنا نعم الله على عيسى عليه السلام وقول
الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره هنا فالجواب
ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام يدل على ان نعم الله كانت في حقه
عظيمة فحسن ذكره في تعديد النعم من هذا الوجه **قوله تعالى** واذ اوحيت الى الحواريين
الاية من قال انهم كانوا انبيا قال المراد بهذا الوحي الذي يوحى الى الانبيا ومن قال
انهم ما كانوا انبيا قال المراد بذلك الوحي الالهام كقوله واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى
ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس
محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه انما القى ذلك الوحي في قلوبهم فامنوا واسلموا
وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في
الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال
في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام
وليس لامه بشي منها تعلق فالجواب كلما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات
العالية فهو حاصل للام على سبيل الضمن والتبع قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية
واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر وروي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي
عليك لبس الشعر واكل الشجر ولم يدخر شيا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد
فيموت اينما امسى بات **قوله** ان امنوا في ان وجهان اظهرهما انها تفسيرية لانها وردت
بعد ما هو بمعنى القول لا حروفه والثاني انها مصدرية بتاويل متكلف اي اوحيت اليهم الامر
بالايمان وهنا قالوا امنا ولم يذكر المومن به وهناك امنا بالله فذكره والفرق ان هناك تقدم ذكر
الله تعالى فقط فاعيد المومن به فقيل بالله وهنا ذكر شيان قبل ذلك وهما ان امنوا بي وبرسولي
فلم يذكر ليشمل المذكورين وفيه نظر وهناك قال بانا وهناك بانا بالحذف
وقد تقدم ان هذا هو الاصل وانما جي هنا بالاصل لان المومن به متعدد فناسبه التاكيد
قوله اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك الاية
في اذ وجهان الاول اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون والثاني اذكر اذ قال

الحواريون وقرا الجمهور يستطيع بيآ الغيبه وربك مرفوعًا بالفاعليه والكساي تستطيع بتآ ءِ
الخطاب لعيسى وربك بالنصب على التعظيم وقاعدته انه يدغم لام هل في احرف منها هذا المكان وبقراة
الكساي قرات عايشه وكانت تقول الحواريون اعرف بالله من ان يقولوا هل يستطيع ربك وانما قالوا
هل تستطيع ان تسال ربك كانها رضي الله عنها نزهتهم عن هذه المقاله الشنيعه ان تنسب اليهم وبها قراءة
معاذ ايضا وعلي وبن عباس وسعيد ابن جبير في آخرين قال معاذ اقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم
برفع التا والاظهار وحينيذ فقد اختلفوا في هذه القراه هل تحتاج الي حذف مضاف ام لا فجمهور
المعربين يقدرون هل تستطيع سوال ربك وقال الفارسي وقد يمكن ان تستغني عن تقدير سوال
على ان يكون المعنى هل تستطيع ان ينزل ربك بدعايك فيرد المعنى ولا بد الي مقدر يدل عليه ما ذكر من
اللفظ قال ابو حيان وما قاله غير ظاهر لان فعله تعالى وان كان مسببا عن الدعاء
فهو غير مقدور لعيسى واختار ابو عبيده هذه القراه قال لان القراة الاخرى تشبه ان يكون الحواريون
شاكين وهذه لا توهم ذلك قال شهاب الدين وهذا بناء من الناس على انهم كانوا مومنين وهذا هو
الحق قال ابن الانباري لا يجوز لاحد ان يتوهم على الحواريين انهم شكوا في قدرة الله تعالى وبهذا
يظهر ان قول الزمخشري انهم ليسوا مومنين ليس بجيد وكانه خارق للاجماع قال
ابن عطيه ولا خلاف احفظه انهم كانوا مومنين واما القراة الاولى فلا تدل له لان الناس اجابوا عن
ذلك باجوبه منها ان معناه هل يسهل عليك ان تسال ربك كقولك لاخر هل تستطيع ان تقوم معي وانت
تعلم استطاعته لذلك ومنها انهم سالوه سوال مستخبر هل ينزل ام لا فان كان ينزل فاساله
لنا ومنها ان المعنى هل يفعل ذلك وهل يقع منه اجابه لذلك ومنه ما قيل لعبد الله بن زيد هل تستطيع
ان تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا اي هل يحب ذلك وقيل المعنى هل يطلب
ربك الطاعه من نزول المايده قال ابو شامه ومثل ذلك في الاشكال ما رواه الهيثم وان كان
ضعيفا عن ثابت عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عاد ابا طالب في مرض فقال
يا ابن اخي ادع ربك الذي تعبد فيعافيني فقال اللهم اشف عمي فقام ابو طالب كانما نشط من عقال
فقال يا ابن اخي ان ربك الذي تعبد ليطيعك قال وانت يا عماه لو اطعته اولين اطعت الله ليطيعنك
اي ليجيبنك الي مقصودك قال شهاب الدين والذي حسن ذلك المقابله منه صلى الله عليه وسلم
للفظه كقوله ومكروا ومكر الله وقيل التقدير هل تطيع فالسين زايده كقولهم
استجاب واجاب قال

وداع دعا يا من يجيب الى الندا فلم يستجبه عند داك مجيب

وبهذه الاجوبه يستغنى عن قول من قال ان تستطيع زايده والمعنى هل ينزل ربك لانه لا يزاد
من الافعال الا كان بشرطين وشذ زياده غيرها في مواضع مذكوره على ان الكوفيين يجيزون
زيادة بعض الافعال مطلقا حكوا قعد فلان يتهكم بي وانشدوا

على ما قام يشتمني لسيم كخنزير تمرغ في رماد

وحكى البصريون على وجه الشذوذ ما اصبح ابردها وما امسى ادفاها يعنون الدنيا قال ابن الخطيب

واما

واما القراة الثانيه ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا امنا واشهد باننا مسلمون
وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك والجواب
عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاهم لهما ثم
اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مايدة من السماء فدل
ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان وقالوا ونعلم
ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم
مومنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الثاني انهم كانوا مومنين الا انهم طلبوا هذه
الايه ليحصل لهم مزيد الطمانينه كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمين قلبي فان مشاهدة
مثل هذه الايه لا شك انها تورث الطمانينه ولهذا السبب قالوا وتطمين قلوبنا الثالث
ان مرادهم استفهام ان ذلك هل هو جايز في الحكمه ام لا وذلك لان افعال الله تعالى لما كانت موقوفه
على رعاية وجوه الحكمه ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شي من وجوه الحكمه يكون الفعل ممتنعا فان المنافي
من جهة الحكمه كالمنافي من جهة القدره وهذا الجواب انما يمشي على قول المعتزله
واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فان لم يقض به ولم يعلم وقوعه
كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير المقدور[مقدور] الرابع قال السدي ان السين
زايده على ان استطاع بمعنى اطاع كما تقدم الخامس لعل المراد بالرب جبريل عليه السلام لانه كان
يربيه ويخصه بانواع الاعانه لقوله تعالى في اول الايه اذ ايدتك بروح القدس والمعنى انك تدعي
انه يربيك ويخصك بانواع الكرامه فهل يقدر على انزال مايده من السماء عليك السادس ليس المقصود من
هذا السوال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن ياخذ بيد ضعيف
ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه من ذلك انه امر واضح لا يجوز للعاقل ان يشك
فيه ان ينزل في قراه الجماعه في محل نصب مفعولا به اي الانزال وقال
ابو البقا والتقدير على ان ينزل او في ان ينزل ويجوز ان لا يحتاج الي حرف جر على ان يكون يستطيع بمعنى
يطيق قال شهاب الدين انما احتاج الي تقدير حرف الجر في الاول لانه حمل الاستطاعة على الاجابه
واما قوله اخيرا ان يستطيع بمعنى يطيق فانما يظهر كل الظهور على راي الزمخشري من كونهم
ليسوا بمومنين واما على قراة الكساي فقالوا هي في محل نصب على المفعوليه بالسوال المقدر اي هل
تستطيع انت ان تسال ربك الانزال فيكون المصدر المقدر مضافا لمفعوله الاول وهو ربك فلما
حذف المصدر انتصب وفيه نظر من انهم اعملوا المصدر مضمرا وهو لا يجوز عند البصريين ويولون ما ورد
ظاهره ذلك ويجوز ان يكون ان ينزل بدلا من ربك بدل اشتمال والتقدير هل تستطيع اي هل
تطيق انزال الله تعالى مايده بسبب دعايك وهو وجه حسن والمايده مفعول ينزل
والمايده الخوان عليه طعام فان لم يكن عليه طعام فليست بمايده هذا هو المشهور الا ان الراغب
قال والمايده الطبق الذي عليه الطعام ويقال لكل واحد منهما مايده وهو مخالف لما عليه المعظم وهذه
المسله لها نظاير في اللغه لا يقال للخوان مايده الا وعليه طعام والا فهو خوان ولا يقال

كاس الاو فيها خمر والا فهي قدح ولا يقال ذنوب وسجل الا وفيه ما والا فهو دلو ولا يقال
جراب الا وهو مدبوغ والا فهو اهاب ولا قلم الا وهو مبري والا فهو انبوب واختلف اللغويون
في اشتقاقها فقال الزجاج هي من ماد يميد اذا تحرك ومنه قوله رواسي ان تميد بهم ومنه ميد البحر
وهو ما يصيب راكبه فكانها تميد بما عليها من الطعام وقال اهل الكوفة لانها تميد بالاكلين قال
الزجاج وهي فاعلة على الاصل وقال ابو عبيد هي فاعلة بمعنى مفعولة مشتقة من مادة
بمعنى اعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهي بمعنى مفعولة قال كعيشة راضيه واصلها انها ميد بها صاحبها
اي اعطيها والعرب تقول مادني فلان ميدني اذا احسن الي واعطاني وقال
ابو بكر ابن الانباري سميت مايده لانها غياث وعطا من قول العرب ماد فلان فلانا اذا احسن اليه
وانشد الي امير المومنين الممتاد اي المحسن لرعيته وهي فاعلة من الميد بمعنى معطيه فهو
قريب من قول ابي عبيد في الاشتقاق الا انها عنده بمعنى فاعلة على بابها وابن قتيبه وافق ابا عبيد في
كونها بمعنى مفعولة قال لانها يا دبها الاكلون اي يعطونها وقيل هي من الميد وهو من الميل وهذا هو
معنى قول الزجاج **قوله** من السماء يجوز ان يتعلق بالفعل قبله وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لمايده
اي مايده كاينة من السما اي نازلة منها **قوله** قال اتقوا الله ان كنتم مومنين فلا تشكوا في
قدرته وقيل اتقوا الله ان تسالوه شيا لم يساله الامم من قبلكم فنهاهم عن اقتراح الايات
بعد الايمان وقيل امرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كقوله تعالى ومن
يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه
الوسيلة قالوا نريد ان ناكل منها اي اكل تبرك لا اكل حاجة قال الماوردي لانهم
لو احتاجوا لم ينهوا وقيل ارادوا الاكل للحاجة وقوله وتطمين قلوبنا اي انا وان علمنا قدرة الله
تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المايده ازداد اليقين وقويت الطمانينة وقيل
المعنى انا وان علمنا صدقك بساير المعجزات ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزه ازداد اليقين والعرفان
وهذا معنى قوله ونعلم ان قد صدقتنا انك رسول الله قيل ان عيسى عليه السلام ابن مريم امرهم ان يصوموا
ثلثين يوما فاذا افطروا لا يسالون الله شيا الا اعطاهم ففعلوا وسالوه المايدة وقالوا ونعلم ان قد
صدقتنا في قولك انا اذا صمنا ثلثين يوما لا نسال الله شيا الا اعطانا وقيل ان جميع المعجزات
التي اوردتها كانت معجزات ارضيه وهذه معجزة سماويه وهي اعجب واعظم ونكون عليها من الشاهدين
نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرايل او يكونوا شاهدين لله بكمال القدرة ولك
بالنبوة وقرا الجمهور ونعلم ونكون بنون العظمة المتكلم مبنيا للفاعل وقرا ابن جبير
فيما نقله عنه ابن عطيه ويعلم بضم اليا على انه مبني للمفعول والضمير عايد على القلوب
اي ويعلم قلوبنا ونعلم عنه ونعلم بالنون مبنيا للمفعول وقري ويعلم باليا مبنيا للمفعول
والقايم مقام المفعول ان قد صدقتنا اي ويعلم صدقك لنا ولا يجوز ان يكون الفعل في هذه القراه مسندا
للضمير لضمير القلوب لانه جار مجرى المونث المجازي ولا يجوز تذكير فعل ضميره وقرا الاعمش وتعلم تا والفعل
مبني للفاعل وهو ضمير القلوب ولا يجوز ان يكون التا للخطاب لفساد المعنى وروي ويعلم بكسر حرف

المضارعه والمبني على ما تقدم وقري وتكون بالتا والضمير للقلوب وان في ان قد صدقتنا مخففة واسمها
محذوف وقد فاصله لان الجمله الواقعه خبرا لها فعليه متصرفه غير دعا وقد عرف ذلك مما تقدم في قوله
ان لا تكون فتنه وان وما بعدها سادة مسد المفعولين او مسد الاول فقط والثاني محذوف
وعليها متعلق بمحذوف يدل عليه الشاهدين ولا يتعلق بما بعده لان ال لا يعمل ما بعدها فيما قبلها عند الجمهور
ومن يجيز ذلك يقول هو متعلق بالشاهدين قدم للفواصل واجاز الزمخشري ان يكون عليها حالا لانه
فانه قال او نكون من الشاهدين لله بالوحدانيه ولك بالنبوة عاكفين عليها على ان عليها في موضع الحال
فقوله عاكفين تفسير معنى لانه لا تقدر في هذه الاماكن الا الاكوان المطلقة وقرا اليماني وانه بان
المشدده والضمير اما للعبد واما للانزال وبهذا لا يرد عليه ما قاله ابو حيان فانه عاب عليه ذلك
وجعله متناقضا من حيث انه لما علقه بعاكفين كان غير حال لانه اذا كان حالا تعلق بكون مطلق ولا ادري
ما معنى التناقض **قوله** قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السماء
اللهم ندا وتقدم الكلام عليه وقوله ربنا ندا ثاني **قوله** تكون لنا عيدا في تكون ضمير يعود على مايده
هو اسمها وفي الخبر احتمالان اظهرها انه عيدا ولنا فيه وجهان احدهما انه حال من عيدا لانها صفة له
في الاصل والثاني انها حال من ضمير تكون عند من يجوز اعمالها في الحال والوجه الثاني
ان لنا هو الخبر وعيدا حال اما من ضمير تكون عند من يرى ذلك واما من الضمير في لنا لانه وقع خبرا
فتحمل ضميرا والجمله في محل نصب صفة لمايدة ايضا وقرا عبد الله تكن بالجزم على جواب الامر في قوله
انزل قال الزمخشري وهما نظير يرثني ويرثني يريد قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالرفع صفة
وبالجزم جوابا ولكن القراتان هناك متواترتان والجزم هنا في الشاذ والعيد مشتق من العود
لانه يعود كل سنه قاله ثعلب عن ابن الاعرابي وقال ابن الانباري النحويون يقولون
يوم العيد لانه يعود بالفرح والسرور فهو يوم سرور الخلق كلهم الا ترى ان المسجونين في ذلك اليوم
لا يطالبون ولا يعاقبون ولا يصاد الوحش ولا الطيور ولا تنفذ الصبيان الى المكاتب وقيل
سمي عيدا لان كل انسان يعود الى قدر منزلته الا ترى الى اختلاف ملابسهم وهياتهم وما كلهم فمنهم من يضيف
ومنهم من يضاف ومنهم من يرحم ومنهم من يرحم وقيل سمي بذلك لانه يوم شريف تشبيها بالعيد وهو فحل
كريم مشهور في العرب وينسبون اليه فيقال ابل عيديه قال الشاعر

عيديه ارهنت فيها الدنانير

وقال الخليل العيد كل يوم يجمع لانهم عادوا اليه وعند العرب لانه يعود بالفرح والحزن
وكلما عاد اليك في وقت فهو عيد حتى قالوا للطيف عيد قال الاعشى

فواكبدي من لاعج الحب والهوى اذا اعتاد قلبي من اميمة عيدها

اي طيفها وقال

تابط شرا يا عيد ما لك من شوق وابراق

وقال

عاد قلبي من الطويلة عيد

وقال الراغب والعيد حالة تعاود الانسان والعايد كل نفع يرجع الى الانسان بشي ومنه العود للبعير المسن اما لمعاودته السير والعمل فهو بمعنى فاعل واما لمعاودة السنين اياه ومرها عليه فهو بمعنى مفعول قال امرؤ القيس

على لاحب لا يهتدي بمناره اذا ساقه العود النباطي جرجرا

وصغروه على عييد وكسروه على اعياد وكان القياس عويد واعواد لزوال موجب قلب الواو يا لانها انما قلبت لسكونها بعد كسر كميزان وانما فعلوا ذلك فرقا بينه وبين عود الخشب

لاولنا واخرنا فيه وجهان احدهما انه متعلق بمحذوف لانه وقع صفة لعيدا الثاني انه بدل من نا في لنا قال الزمخشري لاولنا واخرنا بدل من لنا بتكرير العامل ثم قال وقرا زيد ابن ثابت وابن محيصن والجحدري لاولانا واخرانا والتانيث على معنى الامة وخصص ابو البقا كل وجه بشي وذلك انه قال فاما لاولنا واخرنا فاذا جعلت لنا خبرا او حالا من فاعل تكون فهو صفة لعيدا وان جعلت لنا صفة لعيد كان لاولنا بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار قال شهاب الدين انما فعل ذلك لانه اذا جعل لنا خبرا كان عيدا حالا وان جعله حالا كان عيدا خبرا فعلى التقديرين لا يمكنه جعل لاولنا بدلا من لنا لئلا يلزم الفصل بين البدل والمبدل منه اما بالحال واما بالخبر وهو عيد بخلاف ما اذا جعل لنا صفة لعيد هذا الذي يظهر في تخصيصه ذلك بذلك ولكن يقال قوله فان جعلت لنا صفة لعيدا كان لاولنا بدلا مشكل ايضا لان الفصل فيه موجود لا سيما ان قوله لا يحمل على ظاهره لان لنا ليس صفة بل هو حال مقدمة ولكنه نظر الى الاصل وان التقدير عيدا لنا لاولنا فكانه لا فصل والظاهر جواز البدل والفصل بالخبر او الحال لانه من تمامه فليس باجنبي واعلم ان البدل من ضمير الحاضر سوا كان متكلما ام مخاطبا لا يجوز عند جمهور البصريين في بدل الكل من الكل لو قلت قمت زيد تعني نفسك وضربتك عمرا لم يجز قالوا لان البدل انما يوتى به للبيان غالبا والحاضر متميز بنفسه فلا فايدة في البدل منه وهذا يقرب من تعليلهم في منع وصفه واجاز الاخفش ذلك مطلقا مستدلا بظاهر هذه الاية وبقوله

انا سيف العشيرة فاعرفوني حميدا قد تذريت السناما

فحميدا بدل من يا اعرفوني وقوله

وشوها تعدو بي الى صارخ الوغى بمستلم مثل البعير المرجل

وقوله

بكم قريشا كفينا كل معضلة وام نهج الهدى من كان ضليلا

وفي الحديث اتينا النبي صلى الله عليه وسلم نفر من الاشعريين والبصريون يوولون جميع ذلك اما الاية الكريمة فعلى ما تقدم في الوجه الاول واما حميدا فمنصوب على الاختصاص واما بمستلم فمن باب التجريد وهو شي يعرفه اهل البيان يعني انه جرد من نفسه ذاتا متصفة بكذا واما قريشا فالرواية بالرفع على انه منادى بنون ضرورة كقوله

سلام الله يا مطر عليها وليس عليك يا مطر السلام

واما

واما النثر فخبر مبتدا مضمر اي نحن ومنع ذلك بعضهم الا ان يفيد البدل توكيدا واحاطة وشمول فيجوز ن واستدل بهذه الاية وبقول الاخر

فما برحت اقدامنا في مكاننا ثلثتنا حتى ازيروا المنايا

فثلثتنا بدل من نا ولا حجة فيه لان ثلثتنا توكيد جار مجرى كل قال القرطبي وقرا زيد بن ثابت لاولنا واخرنا على الجمع قال ابن عباس ياكل منها اخر الناس كما ياكل اولهم واية عطف على عيدا ومنك صفتها روي ان عيسى عليه السلام اغتسل ولبس المسح وصلى ركعتين وطاطا راسه وغض بصره ثم قال اللهم ربنا انزل علينا مايدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا اي عايدة من الله علينا حجة وبرهانا والعيد يوم السرور وسمي به للعود من الترح الى الفرح وهو اسم لما اعتدته يعود اليك وقد تقدم وقال السدي معناه نتخذ اليوم الذي انزلت فيه عيدا لاولنا لاهل زماننا واخرنا لمن يجي بعدنا وقال ابن عباس ياكل منها اخر الناس كما اكل اولهم واية منك دلالة وحجة قيل نزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا وارزقنا اي طعاما ناكله وانت خير الرازقين قوله قال الله اني منزلها عليكم قرا نافع وابن عامر وعاصم منزلها بالتشديد فقيل ان انزل ونزل بمعنى وقد تقدم تحقيقه وقيل التشديد للتكثير فانها نزلت مرات متعددة وقوله بعد متعلق بيكفر وبني لقطعه عن الاضافة اذ الاصل بعد الانزال ومنكم متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل يكفر وقوله عذابا فيه وجهان اظهرهما انه اسم مصدر بمعنى التعذيب او مصدر على حذف الزوايد نحو عطاء ونبات لاعطى وانبت وانتصابه على المصدرية بالتقديرين المذكورين والثاني اجازه ابو البقا ان يكون مفعولا به على السعة يعني جعل الحدث مفعولا به مبالغة وحينيذ يكون نصبه على التشبيه بالمفعول به والمنصوب على التشبيه بالمفعول به عند النحاة ثلثة انواع معمول الصفة المشبهة والمصدر والظرف المتسع فيهما اما المصدر فكما تقدم واما الظرف فنحو يوم الجمعة صمته ومنه قوله

ويوم شهدناه سليما وعامرا قليلا سوى الطعن النهال نوافله

قال الزمخشري ولو اريد بالعذاب ما يعذب به لكان لا بد من البا قال شهاب الدين انما قال ذلك لان اطلاق العذاب على ما يعذب به كثير فخاف ان يتوهم ذلك وليس لقايل ان يقول كان الاصل بعذاب ثم حذف الجر فانتصب المجرور به لان ذلك لم يطرد الا مع ان وان بشرط امن اللبس قوله لا اعذبه الها فيها ثلثة اوجه اظهرها انها عايدة على عذاب الذي تقدم انه بمعنى التعذيب والتقدير فاني اعذبه تعذيبا لا اعذب مثل ذلك التعذيب احدا والجملة في محل نصب صفة لعذابا وهذا وجه سالم من تكلف ستراه في غيره ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه اعني عودها على عذابا المتقدم قال وفيه على هذا وجهان احدهما على حذف حرف الجر اي لا اعذب به احدا والثاني انه مفعول به على السعة قال شهاب الدين اما قوله حذف الجر فقد عرفت انه لا يجوز الا فيما استثني الثاني من اوجه الها انها تعود على من المتقدمة في قوله فمن يكفر والمعنى لا اعذب مثل عذاب الكافر احدا ولا بد من تقدير هذين المضافين ليصح المعنى قال ابو البقا في هذا الوجه وفي الكلام حذف اي لا اعذب الكافر اي مثل الكافر اي مثل عذاب

الكاف الثالث انها صفة المصدر المؤكد نحو ظننته زيدا قايما ولما ذكر ابو البقا هذا الوجه اعترض
على نفسه فقال فان قلت لا اعذبه صفة لعذاب وعلى هذا التقدير لا يعود من الصفة على الموصوف
شي قيل ان الثاني لما كان واقعا موقع المصدر والمصدر جنس وعذابا نكرة كان الاول
داخلا في الثاني والثاني مشتمل على الاول وهو مثل زيد نعم الرجل انتهى فجعل الرابط العموم وهذا
الذي ذكره من ان الربط بالعموم انما ذكره النحويون في الجملة الواقعة خبرا للمبتدا ولذلك نظره ابو البقا
بزيد نعم الرجل وهذا لا ينبغي ان يقاس عليه لان الربط يحصل في الخبر باشيا لا يجوز في الجملة الواقعة
صفة وهذا منها ثم هذا الاعتراض الذي ذكره وارد عليه في الوجه الثاني فان الجملة صفة لعذابا وليس
فيها ضمير فان قيل ليست هناك بصفة قيل فيفسد المعنى بتقدير الاستيناف وعلى تقدير صحته
فليكن هنا ايضا مستانفة واحدا منصوب على المفعول الصريح ومن العالمين صفة لاحدا فيتعلق بمحذوف
معنى الاية فمن يكفر بعد منكم اي بعد انزال المايدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه اي جنس
عذاب لا اعذبه احدا من العالمين يعني عالمي زمانه فجحد القوم وكفروا بعد نزول المايدة قال
ابن عباس مسخوا خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج
ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا في الدنيا ويجوز ان يكون موخرا الى الاخرة قال
عبد الله بن عمران اشد الناس عذابا يوم القيمة المنافقون ومن كفر من اصحاب المايدة وال فرعون
واختلف العلما هل نزلت ام لا فقال مجاهد والحسن لم تنزل فان الله لما اوعد على كفرهم بعد نزول
المايدة خافوا ان يكفر بعضهم فاستعفوا وقالوا لا نريدها فلم تنزل وقوله اني منزلها عليكم يعني ان سالتم
والصحيح الذي عليه الاكثرون انها نزلت لقوله تعالى اني منزلها عليكم ولا خلف في خبره ولتواتر الاخبار فيه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابه والتابعين واختلفوا في صفتها فروى خلاس ابن عمرو عن عمار
ابن ياسر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحا انها نزلت خبزا ولحما وقيل لهم انها مقيمة لكم ما لم تخونوا
وتخبوا فما مضى يوم حتى خانوا وخبوا فمسخوا قردة وخنازير قال ابن عباس ان عيسى قال
لهم صوموا ثلثين يوما ثم سلوا الله ما شيتم يعطكم فصاموا فلما فرغوا قالوا يا عيسى انا لو عملنا لاحد
فقضينا عمله لاطعمنا وسالوا الله المايدة واقبلت الملايكة بمايدة يحملونها عليها سبعة ارغفة وسبعة احوات
حتى وضعوها بين ايديهم فاكل منها اخر الناس كما اكل اولهم قال كعب الاحبار نزلت
منكوسة تطير بها الملايكة بين السما والارض عليها كل الطعام الا اللحم وقال سعيد ابن جبير
عن ابن عباس انزل على المايدة كل شي الا الخبز واللحم قال قتادة كان عليها ثمر من ثمار الجنة وقال
عطيه العوفي نزلت من السما سمكة فيها طعم كل شي وقال الكلبي كان عليها خبز رز وبقل وقال
وهب ابن منبه انزل الله فيها اقرصة من شعير وحيتانا فكان قوم ياكلون ثم يخرجون ويجي اخرون فياكلون
حتى اكلوا جميعهم وقال الكلبي ومقاتل انزل الله سمكا وخمسة ارغفة فاكلوا ما شا الله والناس الف
ونيف فلما رجعوا الى قراهم ونشروا الحديث ضحك منهم من لم يشهد وقالوا ويحكم انما سحر اعينكم فمن اراد الله
به الخير ثبته على بصيرة ومن اراد فتنته رجع الى كفره فمسخوا خنازير ليس فيهم صبي ولا امراة فمكثوا بذلك

ثلثة ايام ثم هلكوا ولم يتوالدوا ولم ياكلوا ولم يشربوا وكذلك كل ممسوخ وقال
قتاده كانت تنزل عليهم بكرة وعشيا كالمن والسلوى لبني اسرايل وروى عطا ابن ابي رباح عن سلمان
الفارسي لما سال الحواريون المايدة لبس عيسى صوفا وبكى وقال اللهم انزل
علينا مايدة الاية فنزلت سفرة حمرا بين غمامتين غمامة من فوقها وغمامة من تحتها وهم ينظرون
اليها وهي منقضة حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى وقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها
رحمة ولا تجعلها عقوبة واليهود ينظرون الى شي لم يروا مثله قط فلم يجدوا ريحا اطيب من ريحه
فقال عيسى عليه السلام ليقم احسنكم عملا فيكشف عنها ويذكر اسم الله تعالى فقال
شمعون الصفا راس الحواريين انت اولى بذلك منا فقام عيسى عليه السلام فتوضا وصلى وبكا كثيرا ثم كشف
المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية ليس عليها فلوسها ولا شوك تسيل
دسما وعند راسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد
زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال
شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا هذا ام من طعام الاخرة قال ليس منهما ولكنه شي افتعله الله بالقدرة العالية
كلوا مما سالتم واشكروا يمددكم ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله كن اول من ياكل منها
فقال معاذ الله ان اكل منها ولكن ياكل منها من سالها فخافوا ان ياكلوا منها فدعا اهل الفاقة والمرضى اهل
البرص والجذام والمقعدين وقال كلوا من رزق الله لكم المهنا ولغيركم البلا فاكلوا وصدروا عنها الف
وثلاث مائة رجل وامراة من فقير وزمن ومريض ومبتلى كلهم شبعان واذا السمكة كهيئتها حين نزلت
ثم طارت المايدة صعدا وهم ينظرون اليها حتى توارت فلم ياكل منها زمن ولا مريض ولا مبتلى الا عوفي ولا
فقير الا استغنى وندم من لم ياكل فلبثت اربعين صباحا تنزل ضحى فاذا نزلت اجتمعت الاغنيا والفقرا
والصغار والكبار والرجال والنسا ولا تزال منصوبة يوكل منها حتى اذا فا الفي طارت وهم ينظرون
في ظلها حتى توارت عنهم وكانت تنزل غبا تنزل يوما ولا تنزل يوما كناقة ثمود فاوحى الله عز وجل الى
عيسى اجعل مايدتي ورزقي للفقرا دون الاغنيا فعظم ذلك على الاغنيا حتى شكوا وشككوا الناس
فيها وقالوا اترون المايدة حقا تنزل من السما فاوحى الله الى عيسى اني شرطت ان من كفر بعد نزولها عذبته
عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم فمسخ الله منهم ثلثماية وثلثين رجلا من ليلتهم على فرشهم مع نسايهم فاصبحوا خنازير يسعون في
الطرقات والكناسات وياكلون العذرة في الحشوش فعاشوا ثلثة ايام ثم هلكوا قوله
تعالى واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أانت قلت للناس الاية اختلفوا في هذا القول
هل وقع وانقضى او سيقع يوم القيمة على قولين قال بعضهم لما رفعه اليه قال
له ذلك وعلى هذا فاذ وقال على موضوعهما من المضي وهو الظاهر وقال بعضهم سيقوله له يوم
القيمة لقوله تعالى قبله يوم يجمع الله الرسل وقوله بعده هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وعلى هذا
فاذ بمعنى اذا كقوله ولو ترى اذ فزعوا قال بمعنى يقول وكونها بمعنى اذا اهون من قول
ابي عبيد انها زايدة لان زيادة الاسما ليست بالسهلة قوله أانت قلت دخلت الهمزة على المبتدا

لفايدة ذكرها اهل البيان وهو ان الفعل اذا علم وجوده وشك في نسبته الي شخص اولي ان تلي المشكوك
في نسبة الفعل اليه للهمزة فيقال ا انت ضربت زيدا فضرب زيد قد صدر في الوجود وانما شك في نسبته الي المخاطب
وان شك في اصل وقوع الفعل اولي الفعل للهمزة فيقال اضربت زيدا لم نقطع بوقوع الضرب بل شككت
فيه والحاصل ان الهمزة يليها المشكوك فيه فالاستفهام في الاية الكريمة يراد به التقريع والتوبيخ بغير عيسي عليه
السلام وهم المتخذون له ولامه الاهين دخل علي المبتدا لهذا المعني الذي ذكرناه لان الاتخاذ قد وقع ولابد
واللام في للناس للتبليغ فقط واتخذوني يجوز ان يكون بمعني صير فيتعدي لاثنين ثانيهما الهين وان يكون المتعدي
لواحد فالهين حال ومن دون الله فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بالاتخاذ واجاز ابو البقا وبه بدا ان يكون
متعلقا بمحذوف علي انه صفة لالهين فان قيل كيف يليق الاستفهام بعلام الغيوب
وايضا فالنصاري لا يقولون بالاهية عيسي ومريم فالجواب عن الاول انه علي سبيل الانكار او قصد بهذا السوال
تعريفه ان قومه غيروا بعده وادعوا عليه ما لم يقله والجواب عن الثاني ان النصاري يعتقدون ان المعجزات
التي ظهرت علي يد عيسي ومريم عليهما السلام لم يخلقها الله تعالي لهم بل عيسي ومريم عليهما السلام والله تعالي ليس
خالقها فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشيا كون عيسي ومريم الاهين من دون الله مع ان الله ليس الهاله فصح
بهذا التاويل هذه الحكاية قال القرطبي فان قيل النصاري لم يتخذوا مريم الاها فكيف قال
ذلك فيهم فقيل لما كان من قولهم انها لم تلد بشرا وانما ولدت الها لزمهم ان يقولوا انها لاجل البعضية بمثابة
من ولدته فصاروا حين لزمهم ذلك بمثابة القايلين له فان قيل انه تعالي ان كان عالما بان عيسي عليه السلام
لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصاري وتقريعهم فنقول
ان احدا من النصاري لم يذهب الي القول بالاهية عيسي ومريم مع القول بنفي الاهية الله تعالي فكيف يجوز ان ينسب
هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب ان الله تعالي اراد ان يقر عيسي علي نفسه
بالعبودية فيسمع قومه ويظهر كذبهم عليه انه امرهم بذلك **قوله** سبحانك اي تنزيها وتقدم الكلام
عليه في البقرة ومتعلقه محذوف فقدره الزمخشري سبحانك من ان يكون لك شريك وقدره ابن عطيه
عن ان يقال هذا او ينطق به ورجح ابو حيان لقوله بعده ما يكون لي ان اقول **قوله** ان اقول
في محل رفع لانه اسم يكون والخبر في الجار قبله اي ما ينبغي لي قول كذا وما يجوز ان تكون موصوله او نكرة موصوفه
والجملة بعدها صفة فلا محل لها او صفة فمحلها النصب فان ما منصوبة باقول نصب المفعول به لانها متضمنة لجملة
فهو نظير قلت كلاما وعلي هذا فلا يحتاج ان اقول بمعني ادعي او اذكر كما فعله ابو البقا وفي ليس ضمير يعود علي ما
هو اسمها وفي خبرها وجهان احدهما انه لي اي ما ليس مستقرا لي وثابتا واما بحق علي هذا ففيه ثلثة اوجه
ذكر منها ابو البقا وجهين احدهما انه حال من الضمير في لي قال والثاني ان يكون مفعولا به تقديره ما ليس يثبت
لي بسبب حق فالبا متعلق بالفعل المحذوف لا بنفس الجار لان المعاني لا تعمل في المفعول به قال
شهاب الدين وهذا ليس بجيد لانه قدر متعلق الخبر كونا مقيدا ثم حذفه وابقي معموله الوجه الثالث
ان قوله بحق متعلق بقوله علمته ويكون الوقف علي هذا علي قوله لي والمعني فقد علمته بحق وقد رد هذا بان الاصل
عدم التقديم والتاخير وهذا لا ينبغي ان يكتفي به في رد هذا بل الذي منع من ذلك ان معمول الشرط او جوابه لا يتقدم

علي اداة الشرط لا سيما والمروي عن الايمة القرا الوقف علي بحق ويبتديون بان كنت قلته وهذا مروي عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم فوجب اتباعه والوجه الثاني في خبر ليس انه بحق وعلي هذا ففي لي ثلثة اوجه احدها
انه تبيين كما في قولهم سقيا له اي فيتعلق بمحذوف والثاني انه حال من بحق لانه لو تاخر لكان صفة له قال
ابو البقا وهذا تخريج علي قول من يجوز تقديم حال المجرور عليه وقد تقدم خلاف الناس فيه وما اوردوه من
الشواهد وفيه ايضا تقديم الحال علي عاملها المعنوي فان بحق هو العامل اذ ليس لا يجوز ان تعمل في شي وان
قلنا ان كان اخواتها قد تعمل لان ليس لا حدث لها بالاجماع والثالث انه متعلق بنفس حق لان البا زايدة
وحق بمعني مستحق اي ما ليس مستحقا لي اعلم انه تعالي لما سال عيسي انك هل قلت للناس لم يقل
عيسي باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول هذا الكلام وبدا بالتسبيح قبل الجواب
لامرين احدهما تنزيها له عما اضيف اليه والثاني خضوعا لعزته وخوفا من سطوته ثم قال
ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اي ان ادعي لنفسي ما ليس من حقها يعني انني مربوب ولست برب
وعابد ولست بمعبود ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع منه هذا القول
ام لا ولم يقل باني قلته بل فوضه الي علمه تعالي المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة
في الادب وفي اظهار الذلة والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامر بالكلية الي الحق سبحانه وتعالي
قوله ان كنت قلته كنت وان كانت ماضية اللفظ فهي مستقبلة في المعني والتقدير ان يصح دعواي
لما ذكر وقدره الفارسي بقوله ان اكن الان قلته فيما مضي لان الشرط والجزا لا يقعان الا في المستقبل
وقوله فقد علمته اي فقد تبين وظهر علمك به كقوله فصدقت وفكذبت وفكبت وجوههم في
النار **قوله** تعلم ما في نفسي هذه لا يجوز ان تكون عرفانية لان العرفان كما تقدم يستدعي سبق جهل
او يقتصر به علي معرفة الذات دون احوالها حسب ما قاله الناس فالمفعول الثاني محذوف
اي تعلم ما في نفسي كاينا وموجودا علي حقيقته لا يخفي عليك منه شي وقوله ولا اعلم فهي وان
كان يجوز ان تكون عرفانية الا انها لما صارت مقابلة لما قبلها ينبغي ان يكون مثلها والمراد بالنفس هنا
علي ما قاله الزجاج انها تطلق ويراد بها حقيقة الشي والمعني في قوله تعلم ما في نفسي الي اخره
واضح وقال المعني تعلم ما اخفيه من سري وغيبي اي ما غاب ولم اظهره ولا اعلم ما تخفيه
انت ولا تطلعنا عليه فذكر النفس مقابلة وازدواجا وهذا منتزع من قول ابن عباس وعليه حام
الزمخشري فانه قال تعلم معلومي ولا اعلم معلومك واتي بقوله ما في نفسك علي جهة المقابلة
والتشاكل لقوله ما في نفسي فهو كقوله ومكروا ومكر الله وكقوله انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم
وقيل المعني تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما في الدنيا ولا اعلم ما يكون منك
في الاخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل انك انت علام الغيوب
وهذا تاكيد للجملتين المتقدمتين وعكست المجسمة بقوله ما في نفسك وقالوا النفس انما تكون في
الجسم واجيبوا بان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشي وذاته بمعني واحد وايضا فقال
الزجاج النفس تطلق علي حقيقة الشي وايضا فهذا الكلام مذكور علي طريقة المقابلة والمشاكلة **قوله**
ما قلت لهم الا ما امرتني به هذا استثنا مفرغ فان ما منصوبة بالقول لانها وما في حيزها في تاويل

مقول وقدر ابو البقا القول بمعنى الذكر والنا ديه وما يجوز ان يكون موصولة او نكرة موصوفة
ان اعبدوا الله في ان سبعة اوجه احدها انها مصدريه في محل جر على البدل من الهاء في به والتقدير ما
قلت لهم الا ما امرتني بان اعبدوا وهذا الوجه سياتي عليه اعتراض الثاني انها في محل نصب
باضمار اعني اي انه فسر ذلك المامور به الثالث انها في محل نصب على البدل
من محل به في ما امرتني به لان محل المجرور نصب الرابع ان موضعها رفع على اضمار مبتدا وهو قريب
في المعنى من النصب على البدل الخامس انها في محل جر لانها عطف بيان على الهاء في به السادس انها
بدل من ما نفسها اي ما قلت لهم الا ان اعبدوا السابع ان ان تفسيريه اجاز ابن عطيه والحوفي
ومكي ومن ذهب الى جواز ان بدلا من ما فيكون منصوب المحل او من الهاء فيكون مجرورة ابو اسحق الزجاج
واجاز ايضا ان يكون تفسيريه لا محل لها وهذه الاوجه قد منع بعضها الزمخشري وابو البقا منع منها وجها
واحدا وهو ان يكون تفسيريه اما الزمخشري فانه منع ان يكون تفسيريه الا بتاويل ذكره وسياتي وبدلا
من ما او من الهاء في به قال رحمه الله ان في قوله ان اعبدوا الله ان جعلها مفسرة لم يكن لها بد من مفسر
والمفسر اما ان يكون فعل القول او فعل الامر وكلاهما لا وجه له اما فعل القول فلانه يحكي بعده الجمل
ولا يتوسط بينه وبين محكيه حرف تفسير واما فعل الامر فمستند الى ضمير الله عز وجل ولو فسرته ما عبدوا
الله ربي وربكم لم يستقم لان الله لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم وان جعلها بدلا لم يخل من ان تجعلها بدلا من
ما في ما امرتني به او من الهاء في به وكلاهما غير مستقيم لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل
منه ولا يقال ما قلت لهم الا ان اعبدوا الله اي ما قلت لهم الا عبادته لان العباده لا تقال
وكذلك لو جعلها بدلا من الهاء لانك لو اقمت ان اعبدوا مقام الهاء فقلت الا ما امرتني بان اعبدوا الله
ربي وربكم ويجوز ان يكون ان موصوله عطف بيان على الهاء لا بدلا وتعقب عليه ابو حيان كلامه فقال
اما قوله واما فعل الامر الى اخر المنع وقوله لان الله لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم فانما لم يستقم لانه جعل
الجمله وما بعدها مضمومه الى فعل الامر ويستقيم ان يكون فعل الامر مفسرا بقوله اعبدوا الله ويكون
ربي وربكم من كلام عيسى على اضمار اعني اي اعني ربي وربكم لا على الصفة التي فهمها الزمخشري
فلم يستقم ذلك عنده واما قوله لان العباده لا تقال فصحيح لكن يصح ذلك على حذف
مضاف اي ما قلت لهم الا القول الذي امرتني به قول عباده الله اي القول المتضمن عباده الله واما
قوله ليبقى الموصول بغير راجع اليه من صلته فلا يلزم في كل بدل ان يحل محل المبدل منه الا ترى
الى تجويز النحويين زيد مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيد مررت بابي عبد الله لم يجز الا على راي الاخفش
واما قوله عطف بيان على الهاء فيه بعد لان عطف البيان اكثره بالجوامد الاعلام وما اختاره
الزمخشري وجوزه غيره لا يصح لانها جاءت بعد الا وكل ما كان بعد الا المستثنى بها فلا بد ان يكون
له موضع من الاعراب وان التفسيريه لا موضع لها من الاعراب انتهى قال
شهاب الدين اما قوله ان ربي وربكم من كلام عيسى ففي غاية ما يكون من البعد عن الافهام وكيف يفهم ذلك
الزمخشري والسياق والمعنى يقود ان الى ان ربي تابع للجلالة لا متبادر الذهن بل لا يتبادر الا ذلك
وهذا اشد من قولهم مودي الى تعميه العامل للعمل معطوعة عنه فان قول الشيخ ان ان اعبدوا الله من كلام

الله

الله تعالى وربي وربكم من كلام عيسى وكلاهما مفسر لامرت المسند للباري تعالى واما قوله
يصح ذلك على حذف مضاف ففيه بعض جوده واما قوله ان حلول البدل محل المبدل منه غير لازم
واستشهاده بما ذكر فغير مسلم لان هذا معارض بنصهم على انه لا يجوز جا الذي مررت به ابي عبد الله
بجر عبد الله بدلا من الهاء وعللوه بانه يلزم بقا الموصول بلا عايد مع ان لنا ايضا في الربط بالظاهر
في الصلة خلافا تقدم التنبيه عليه وبكفينا كثرة قولهم في مسايل لا يجوز هذا لان البدل
يحل محل المبدل منه فيجعلون ذلك علة مانعة تعرف ذلك من اطلع على كلامهم قال
شهاب الدين ولولا خوف الاطالة لاوردت منه مسايل شتى واما قوله وكل ما كان بعد الا المستثنى
به الى اخره فكلام صحيح لانها ايجاب بعد نفي فيستدعي تسلط ما قبلها على ما بعدها ويجوز في ان الكسر
على اصل التقا الساكنين والضم على الاتباع كما تقدم تحقيقه ونسبته الى من قرا به في قوله
فمن اضطر في البقرة والى نعت او بدل او بيان مقطوع عن الاتباع رفعا او نصبا فهذه خمسة اوجه
تقدم ايضاحها شهيدا خبر كان وعليهم متعلق به وما مصدريه ظرفيه اي بمقدار مده
مضاف اليه زمان دوام صلتها ويجوز فيها التمام والنقصان فان كانت تامه كان معناها الاقامه
ويكون فيهم متعلقا بها ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والمعنى وكنت عليهم شهيدا مدة اقامتي
فيهم فلم يحتج هنا الى منصوب ويكون حينيذ مصرفه وان كانت الناقصه لزمت لفظ المضي ولم
يكتف بمرفوع فيكون فيهم في محل نصب خبرها والتقدير مدة دوامي مستقرا فيهم وقد تقدم انه تعالى
دمت بدام يخففه كنت انت الرقيب يجوز في انت ان يكون فصلا وان يكون تاكيدا
وقرى الرقيب بالرفع على انه خبر لانت والجملة خبر لكان كقوله
وكنت عليها بالملا انت اقدر
وقد تقدم اشتقاق الرقيب وعليهم متعلق به وعلى كل شي متعلق بشهيد قدم للفاصله
معنى الكلام وكنت عليهم شهيدا اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني
والمراد منه الوفاة بالرفع الى السماء من قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت انت الرقيب
عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم اعمالهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شي شهيد يعني انت الشهيد
لي حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد المشاهد ويجوز حمله على الرويه
ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من اسما الصفات
الحقيقيه على جميع التقديرات ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم فيه سوال وهو انه كيف طلب المغفرة لهم وهم كفار والله لا يغفر الشرك والجواب
من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من
دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي هذا الكفر لا يكون كافرا بل مذنبا
بكذبه في هذه الحكاية وغفران الذنب جايز فلهذا طلب المغفرة الثاني انه يجوز من الله تعالى ان
يدخل الكفار الجنة ويدخل الزهاد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فكان غرض عيسى
عليه السلام بهذا الكلام تفويض الامور كلها الى الله وترك الاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله

فانك انت العزيز الحكيم اي القادر على كل ما تريد الحاكم بحكم فيما تفعل لا اعتراض لاحد عليك الثالث
معناه ان تعذبهم باقامتهم على كفرهم وان تغفر لهم بعد الايمان وهذا يستقيم على قول
السدي ان هذا السوال كان عند رفعه الى السماء قبل يوم القيمة لان الايمان لا ينفع في القيمة الرابع
قيل هذا في فريقين منهم معناه ان تعذب من كفر منهم وان تغفر لمن امن منهم وقال
القرطبي في الجواب عن هذا السوال بانه قال ذلك على وجه الاستعطاف لهم والرافة
كما يستعطف السيد لعبده ولهذا لم يقل فان عصوك وقيل قاله على وجه التسليم لامره والاستجارة
من عذابه وهو يعلم انه لا يغفر لكافر واما قول من قال ان عيسى عليه السلام لم يعلم ان الكافر لا يغفر
له فقول مجتري على كتاب الله تعالى لان الاخبار من الله تعالى لا تنسخ وقيل كان عند عيسى عليه السلام
انهم احدثوا معاصي وعملوا بعده بما لم يامرهم به الا انهم على عمود دينه فقال
وان تغفر لهم ما احدثوا بعدي من المعاصي وقوله فانك انت العزيز الحكيم تقدم وطيه وهي في مصاحف
الناس وقراءتهم العزيز الحكيم وفي مصحف ابن مسعود وقرا بها جماعة الغفور الرحيم وقد عبث بعض من
لا يفهم كلام العرب بهذه الاية وقال انما كان المناسب ما في مصحف ابن مسعود وخفي عليه ان المعنى متعلق
بالشرطين جميعا ويوضح هذا ما قاله ابو بكر بن الانباري فانه نقل هذه القراءة عن بعض الطاعنين
ثم قال ومتى نقل الى ما قاله هذا الطاعن ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط
الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله وعلى ما اجمع على قراءته المسلمون معذوق
بالشرطين كليهما اولهما واخرهما اذ تلخيصه ان تعذبهم فانت العزيز الحكيم وان تغفر لهم فانت العزيز
الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع
الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم ان يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم قال
شهاب الدين وكلامه فيه دقة وذلك انه لا يريد بقوله انه معذوق بالشرطين الى اخره انه جواب
لهما صناعة لان ذلك فاسد من حيث الصناعة العربية فان الاول قد اخذ جوابه وهو فانهم عبادك
وهو جواب مطابق فان العبد قابل لتصرف سيده كيف شا وانما يريد بذلك انه متعلق بهما من جهة
المعنى   قوله فانك انت العزيز الحكيم قيل فيه تقديم وتاخير تقديره وان تغفر لهم
فانهم عبادك وان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وقيل معناه ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز في الملك والحكيم في القضا لا ينقص من عزك شي ولا يخرج من حكمك
ويدخل في حكمه وسعة رحمته مغفرة الكفار ولكنه اخبر انه لا يغفر لهم وهو لا يخلف خبره وروي
عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم
رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني الاية وقول عيسى عليه السلام ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه وقال اللهم امتي اللهم امتي
وبكا فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فاساله ما يبكيك فاتاه جبريل عليه السلام
فساله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك

في امتك ولا نسوءك   هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم الاية قرا الجمهور يوم بالرفع
من غير تنوين واختار ابو عبيدة ونقل الزمخشري عن الاعمش يوما بنصبه منونا وابن
عطية عن الحسن ابن العباس الشامي يوم برفعه منونا فهذه اربع قراات فاما قراءة الجمهور فواضحة
على المبتدا والخبر والجملة في محل نصب بالقول واما قراءة نافع ففيها اوجه احدها
ان هذا مبتدا ويوم خبره كالقراءة الاولى وانما بني الظرف لاضافته الى الجملة الفعلية وان كانت
معربة وهذا مذهب الكوفيين واستدلوا عليه بهذه القراءة واما البصريون فلا يجيزون
البنا الا اذا صدرت الجملة المضاف اليها بفعل ماض   وعليه قول النابغة
على حين عاتبت المشيب على الصبى وقلت الما تصح والشيب وازع
وخرجوا هذه القراءة على ان يوم منصوب على الظرف وهو متعلق في الحقيقة بخبر المبتدا اي هذا
واقع او يقع في يوم ينفع فيستوي هذا مع تخريج القراءة الاولى والثانية ايضا في المعنى ومنهم
من خرجه على ان هذا منصوب بقال واشير به الى المصدر فنصبه على المصدر وقيل بل اشير به
الى الخبر والقصص المتقدمة فيجري في نصبه خلاف هل هو منصوب نصب المفعول به او نصب
المصادر لانه متى وقع بعد القول ما يفهم كلاما نحو قلت شعرا وخطبة جرى فيه هذا الخلاف
وعلى كل تقدير فيوم منصوب على الظرف بقال اي قال الله هذا القول او هذه الاخبار في وقت
نفع الصادقين وينفع في محل خفض بالاضافة وقد تقدم ما يجوز اضافته للجمل وانه احد ثلثة
اشيا واما قراءة التنوين فرفعه على الخبرية كقراءة الجماعة ونصبه على الظرف كقراءة نافع
الا ان الجملة بعده في القراءتين في محل الوصف لما قبلها والعايد محذوف وهي نظير قوله
تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا فيكون محل هذه الجملة اما رفعا او نصبا
صدقهم مرفوع بالفاعلية وهذه قراءة العامة وقري شاذا بنصبه وفيه اربعة اوجه
احدها انه منصوب على المفعول من اجله اي ينفعهم لاجل صدقهم ذكر ذلك ابو البقا وتبعه ابو حيان
وهذا لا يجوز لانه فات شرط من شروط النصب وهو اتحاد الفاعل فان فاعل النفع غير فاعل
الصدق وليس لقايل ان يقول ينصب بالصادقين فكانه قيل الذين يصدقون لاجل صدقهم فيلزم
اتحاد الفاعل لانه يودي الى ان الشي علة لنفسه وللقول فيه مجال الثاني على اسقاط
حرف الجر اي بصدقهم وهذا فيه ما عرف من ان حذف الحرف لا يطرد الثالث
انه منصوب على المفعول به والناصب له اسم الفاعل في الصادقين اي الذين صدقوا صدقهم مبالغة
نحو صدقت القتال كانك وعدت القتال فلم تكذبه وقد يتقوى هذا نصبه على المفعول له والعامل
فيه اسم الفاعل قبله الرابع انه مصدر موكد كانه قيل الذين يصدقون الصدق كما تقول
صدق الصدق وعلى هذه الاوجه كلها ففاعل ينفع ضمير يعود على الله تعالى
اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في الاخرة
لان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى عليه السلام في قوله

ما قلت لهم الا ما امرتني به وقيل اراد بالصادقين النبيين وقال الكلبي ينفع المومنين
ايمانهم وقال قتاده متكلمان يخطبان يوم القيمة عيسى عليه السلام وهو ما قص الله عز وجل
وعدو الله ابليس وهو قوله وقال الشيطان لما قضي الامر الايه فصدق عدو الله يوميذ وكان
قبل ذلك كاذبا فلم ينفعه صدقه واما عيسى عليه السلام فانه كان صادقا في الدنيا والاخره فنفعه
صدقه وقال بعضهم فالمراد صدقهم في العمل لله في يوم من ايام الدنيا لان الدار
الاخره دار جزا لا دار عمل وقيل المراد صدقهم في الاخره وذلك في الشهاده لانبيايهم بالبلاغ
وفيما شهدوا به على انفسهم من اعمالهم ويكون وجه النفع فيه ان يكفوا المواخذه بكتم الشهاده
فيغفر لهم باقرارهم لانبيايهم على انفسهم ثم بين ثوابهم فقال لهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا فبين ان ذلك النفع هو الثواب وهو منفعه خالصه دايمه مقرونه بالتعظيم
واعلم انه تعالى اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا فيذكر معه لفظ التابيد واينما
ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان فيذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه لفظ التابيد وقوله
رضي الله عنهم معناه الدعا ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك الفوز عايد
الى جمله ما تقدم من قوله لهم جنات الى قوله ورضوا عنه قال ابن الخطيب وعندي
انه يحتمل ان يكون مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه لانه ثبت عند ارباب العقول
ان جملة الجنه بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنه مرغوب
الشهوه والرضوان صفة الحق واي مناسبه بينهما ثم قال تعالى مُعظما لنفسه
لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شي قدير قيل ان هذا جواب
عن سوال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض
قال القرطبي جا هذا عقيب ما جرى من دعوة النصارى في عيسى انه اله فاخبر تعالى ان ملك
السموات والارض له دون عيسى ودون ساير المخلوقين ويجوز ان يكون المعنى ان الذي له ملك السموات
والارض يعطي الجنات واعلم انه تعالى قال وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء
على العقلا لفايده وهي التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضايه وقدره
وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهايم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبه الى علمه
كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرا
سورة المايده في خطبته يوم حجة الوداع وقال يا ايها الناس ان سورة المايده من اخر القران نزولا
فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وقال عبد الله بن عمر انزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المايده
وهو على راحلته فلم تستطع ان تحمله حتى نزل عنها وعن ابي ابن كعب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرا سورة المايده اعطي من الاجر بعدد كل يهودي ونصراني تنفس في دار الدنيا عشر حسنات ومحي عنه
عشر سيات ورفع له عشر درجات

سورة الانعام

وهي مايه وستون وخمس ايات وكلماتها ثلثة الاف واثنان وخمسون كلمه وحروفها اثنا عشر الفا واربع

سورة الانعام

مايه واثنان وعشرون حرفا نزلت بمكه جمله ليلا معها سبعون الف ملك قد سدوا ما بين الخافقين
لهم زجل بالتسبيح والتحميد والتمجيد فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان ربي العظيم سبحان ربي العظيم
وخر ساجدا وروي عنه مرفوعا من قرا سورة الانعام يصلي عليه اوليك السبعون الف ملك
ليله ونهاره وقال الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس نزلت سورة الانعام بمكه
الا قوله وما قدروا الله حق قدره الى اخر ثلث ايات وقوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم
الى قوله لعلكم تتقون فهذه الست ايات مدنيات وعن انس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما نزلت على سورة من القران جمله واحده غير سورة الانعام وما اجتمعت الشياطين لسورة
من القران جمعها لها ولقد بعث بها الي مع جبريل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك تزفها وتحفها حتى
اقروها في صدري كما اقر الما في الحوض ولقد اعزني الله بها واياكم بها عزا لا يذلنا بعده ابدا وبها
دحض حجج المشركين وعدا من الله لا يخلفه وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال لقد شيع هذه السورة من الملايكه ما سد الافق قال الاصوليون وسبب
هذه الفضيله انها اشتملت على دلايل التوحيد والنبوة والمعاد وابطال مذهب المبطلين والملحدين
وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الرفعه

حاشيه رواه الحاكم في مستدركه عن انس وقال انه صحيح على شرط مسلم

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق السموات والارض الايه قال
كعب الاحبار هذه الايه اول ايه في التوراة واخر ايه في التوراة قوله الحمد لله الذي لم يتخذ
ولدا الايه قال ابن عباس فتح الله الخلق بالحمد فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض وختمهم
بالحمد فقال وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين فقوله الحمد لله حمد الله نفسه تعليما لعباده
اي احمدوا الله الذي خلق السموات والارض خصهما بالذكر لانهما اعظم المخلوقات فيما يرى العباد
وفيهما العبر والمنافع للعباد واعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر لان المدح يحصل للعاقل
وغير العاقل فكما يمدح الرجل العاقل لفضله كذلك يمدح اللولو لحسن شكله ولطافه خلقته ويمدح
الياقوت لصفايه وصقالته واما الحمد فلا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر عنه من الانعام
واما كون الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عباره عن تعظيم الفاعل لما صدر عنه من الانعام سوا كان ذلك
الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك واذا عرفت
ذلك فانما لم يقل المدح لله لما بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره واما الحمد فلا يحصل
الا للفاعل المختار وانما لم يقل الشكر لله لما بينا ان الشكر عباره عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه فيكون
المطلوب الاصلي وصول النعم اليه وهذه درجة حقيره فقوله الحمد لله يدل على ان العبد حمده لاجل كونه
مستحقا للحمد لا لخصوص كونه تعالى اوصل النعمه اليه فيكون الاخلاص اكمل
الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد ان هذه الماهيه لله وذلك يمنع من ثبوت
الحمد لغير الله وهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثنا والتعظيم ليس الا لله تعالى فان قيل
اليس شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاد على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه
كما قال صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله فالجواب ان المحمود والمشكور

في الحقيقة هو الله تعالى لان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب
العبد وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا افتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم
التسلسل بل حصولها ليس الا من الله تعالى فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها
يمتنع الفعل فالمحسن في الحقيقة ليس الا الله فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى وايضا
فان احسان العبد الى الغير لا يكمل الا بواسطة احسان الله لانه لولا ان الله تعالى خلق انواع النعم
والالم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفاكهة الى الغير فظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله
ولا مستحق للحمد في الحقيقة الا الله انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لان الحمد
صفة القلب فربما احتاج الانسان الى ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار
معنى الحمد فلو قال وقت غفلته احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب
حيث اخبر عن وجود شيء لم يوجد فاذا قال الحمد لله فمعناه ان ماهية الحمد مستحقة لله عز وجل
وهذا حق وصدق سواء كان معنى الحمد حاضرا في قلبه او لم يكن وكان هذا الكلام عبادة شريفة
وطاعة فظهر الفرق هذه الكلمة مذكورة في اوايل سور خمسة اولها سورة الفاتحة
الحمد لله رب العالمين وثانيها هذه السورة الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول
اعم لان العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وقوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض
لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه ساير الكاينات
فكان هذا بعض الاقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وثالثها سورة الكهف
الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وهذا ايضا تحميد مخصوص بنوع خاص من النعم وهي نعمة العلم
والمعرفة والهداية والقران والنعم الحاصلة بسبب بعثة الرسل ورابعها سورة سبا الحمد لله الذي
له ما في السموات والارض وهذا ايضا تحميد على كونه مالكا لكل ما في السموات والارض وهو قسم
من الاقسام الداخلة في قوله الحمد لله رب العالمين وخامسها سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات
والارض وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فان قيل
ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب وايضا لم قال ههنا خلق السموات والارض بصيغة
فعل ماض وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات بصيغة اسم فاعل فالجواب
عن الاول ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات
والجزويات واما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه
فاطرا اشارة الى صفة القدرة وكونه تعالى ربا ومربيا مشتملا على الامرين فكان ذلك اكمل واما
الجواب عن الثاني فالخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات
والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم لانه يمكن ان يعلم الشيء قبل وجوده واما ايجاد الشيء فانه
لا يحصل الا حال وجوده قوله الحمد لله فيه قولان الاول
المراد احمدوا الله وانما جاء على صيغة الخبر لوجوه احدها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى فلو قال
احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفايدتين وثانيها انه يفيد كونه تعالى مستحقا للحمد سواء حمد حامد او لم يحمد

وثالثها ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى القول الثاني المراد منه تعليم
العباد وهو قول اكثر المفسرين الذي خلق السموات والارض فيه ثلثة اسولة السوال
الاول قوله الحمد لله الذي خلق السموات جار مجرى قولك جاني الرجل الفقيه
وهذا يدل على وجود رجل اخر ليس بفقيه والا لم يكن لذكر هذه الصفة حاجة وكذا ههنا قوله
الحمد لله الذي خلق السموات والارض يوهم ان ههنا اله لم يخلق السموات والارض والا اي فايدة
في ذكر هذه الصفة والجواب ان قوله لله جار مجرى العلم واذا ذكر الوصف
لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة
مثاله اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم للماهية فيتناول الاشخاص الكثيرة فاذا قلنا
العالم كان المقصود من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل عن ساير الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا
زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قايمة مقام الاشارات
فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف
ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام كان الامر كذلك
السوال الثاني لم قدم ذكر السما على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق
الارض مقدم على خلق السماء فالجواب ان السماء كالدايرة والارض كالمركز وحصول
الدايرة يوجب تعيين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعيين الدايرة لامكان ان يحيط
بالمركز الواحد دواير لا نهاية لها فلما تقدمت السما على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر
السما على الارض واما على قول من قال ان السموات مخلوقة قبل الارض وهو قول قتادة فالسوال
زايل السوال الثالث لم ذكر السما بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان
الارضين ايضا كثيرة لقوله تعالى ومن الارض مثلهن فالجواب ان السما جارية مجرى
الفاعل والارض مجرى المفعول فلو كانت السما واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح هذا العالم
واذا كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وساير الاحوال
المختلفة وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة والقابل الواحد
كاف في القبول وجعل الظلمات جعل هنا يتعدى لمفعول واحد لانها بمعنى خلق هكذا عبارة
النحويين ظاهرها انهما مترادفان الا ان الزمخشري فرق بينهما فقال والفرق بين الخلق والجعل
ان الخلق فيه معنى التقدير والجعل معنى التصيير كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله من مكان
الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة
والنور من النار انتهى وقال الطبري جعل هنا هي التي تتصرف في طرق الكلام كما تقول
جعلت افعل كذا فكانه قال وجعل اظلامها وانارتها وهذا لا يشبه كلام اهل اللسان
ولكونها عند الزمخشري ليست بمعنى خلق فسرها هنا بمعنى احدث وانشا وكذا الراغب جعلها بمعنى اوجد
ثم ان ابا حيان اعترض عليه هنا لما استطرد وذكر انها تكون بمعنى صير ومثل بقوله وجعلوا الملايكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا وانما ذكر بعض النحويين انها هنا بمعنى سمى قال شهاب الدين ليس المراد

بالتصيير التصيير بالفعل بل المراد التصيير بالقول وقد نص الزمخشري على ذلك على ما سياتي في موضعه
ان شا الله تعالى وقد ظهر الفرق بين تخصيص السموات والارض بالخلق والظلمات والنور بالجعل
مما ذكره الزمخشري قال ابو العباس المقري ورد لفظ الجعل في القران
على خمسة اوجه الاول بمعنى خلق قال تعالى وجعل الظلمات والنور وقوله
وجعل فيها رواسي من فوقها وقوله جعل الليل والنهار خلفة الثاني بمعنى بعث قال
تعالى وجعلنا معه اخاه هرون وزيرا الثالث بمعنى قال تعالى وجعلوا لله اندادا ك
وقوله وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقوله اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له اندادا اي تقولون الرابع بمعنى بين قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا اي بيناه بحلاله
وحرامه الخامس بمعنى صير قال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة اي صيرنا وقوله اجعلتم سقاية
الحاج وقوله وجعل بين البحرين حاجزا وقوله انا جعلنا في اعناقهم فان قيل لم
وحد النور وجمع الظلمات فالجواب من وجوه احدها ان قلنا ان الظلمات هي الكفر والنور
هو الايمان فظاهر لان الحق واحد والباطل كثير وان قلنا الظلمة هي الكيفية المحسوسة فالنور عبارة عن تلك
الكيفية الكاملة القوية وكذلك الظلمة الكاملة القوية ثم انها تقبل البياض قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة
فلهذا اعبر عن الظلمات بصيغة الجمع وثانيها ان النور من جنس واحد وهو النار والظلمات كثيرة فان
ما من جرم الا وله ظل وظله هو الظلمة وثالثها ان الصلة التي قبلها تقدم فيها جمع ثم مفرد فعطفت هذه
عليها كذلك وقد تقدم في البقرة الحكمة في جمع السموات وافراد الارض فان قيل لم قدمت
الظلمات في الذكر فالجواب لانه موافق في الوجود اذ الظلمة قبل النور عند الجمهور
قال الواحدي كل ما في القران من الظلمات والنور هو الكفر والايمان الا في هذه الاية فانه
يريد به الليل والنهار قال الحسن المراد الكفر والايمان ونقل الواحدي عن ابن عباس معناه
وقيل المراد بالظلمات الجهل وبالنور العلم وقال قتادة يعني الجنة والنار وقيل
معنى الاية خلق السموات والارض وقد جعل الظلمات والنور لانه خلق الظلمة والنور قبل السموات
والارض قال قتادة خلق السموات قبل الارض وخلق الظلمة قبل النور والجنة قبل النار وروى
عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق خلقه في ظلمة ثم القى عليهم من نوره
فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطاه ضل ثم الذين كفروا ثم هذه ليست
للترتيب الزماني وانما هي للتراخي بين الرتبتين والمراد استبعاد ان يعدلوا به غيره مع ما اوضح
من الدلالات وهذه عطف اما على قوله الحمد لله واما على قوله خلق السموات قال
الزمخشري فان قلت فما معنى ثم قلت استبعاد ان يعدلوا به مع وضوح ايات قدرته وكذلك
ثم انتم تمترون استبعاد ان يمتروا فيه بعد ما ثبت انه محييهم ومميتهم وباعثهم وقال
ابن عطية ثم دالة على قبح فعل الذين كفروا لان خلقه للسموات والارض وغيرها قد تقرر واياته قد سطعت
وانعامه بذلك قد تبين ثم مع هذا كله يعدلون به غيره قال ابو حيان ما قاله من انها للتوبيخ

والاستبعاد ليس بصحيح لانها لم توضع لذلك والاستبعاد والتوبيخ مستفاد من السياق لا من ثم ولا اعلم
احدا من النحويين ذكر ذلك بل ثم هنا للمهلة في الزمان وهي عاطفة جملة اسمية على جملة اسمية يعني على الحمد
لله ثم اعترض على الزمخشري في تجويزه ان يكون معطوفة على خلق بان خلق صلة فالمعطوف عليها يعطى حكمها
ولكن ليس ثم رابط يعود منها على الموصول ثم قال الا ان يكون على راي من يرى الربط بالظاهر
كقولهم ابو سعيد الذي رويت عن الخدري وهو قليل جدا لا ينبغي ان يحمل عليه كتاب الله تعالى قال
شهاب الدين ان الزمخشري انما يريد العطف بثم لتراخي ما بين الرتبتين ولا يريد التراخي في الزمان
كما قد صرح به هو فكيف يلزمه ما ذكر من الخلو عن الربط وكيف يتخيل كونها للمهلة في الزمان
كما ذكر ابو حيان بربهم يجوز ان يتعلق بكفروا فيكون يعدلون بمعنى يميلون عنه من العدول
ولا مفعول له حينئذ ويجوز ان يتعلق بيعدلون وقدم للفواصل وفي الباء حينئذ احتمالان احدهما
ان يكون بمعنى عن ويعدلون من العدول ايضا اي يعدلون عن ربهم الى غيره والثاني انها للتعدية
ويعدلون من العدل وهو التسوية بين الشيئين اي ثم الذين كفروا يسوون بربهم غيره من المخلوقين
فيكون المفعول محذوفا وقيل معنى الاية كقول القائل انعمت عليكم بكذا وتفضلت بكذا ثم تكفرون
بنعمتي هو الذي خلقكم من طين الاية اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه
دليلا اخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد والحشر
اما الاول فتقريره انه تعالى لما استدل بخلق السموات والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود
الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلق الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال
هو الذي خلقكم من طين والمراد منه خلق ادم لان ادم خلق من طين وهو ابو البشر ويحتمل ان المراد كون
الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية
اما حيوانية او نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال
في كيفية تولد الانسان وان كانت نباتية فهي انما تتولد من الطين فثبت ان الانسان مخلوق من الطين
وتولد الانسان من النطفة ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصنعة والصورة واللون
والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات
والاوتار والصفات المختلفة من المادة المتشابهة وذلك لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم وان قلنا المقصود
من هذا الكلام تقرير امر المعاد فلان خلق بدن الانسان وترتيبه على هذه الصفات
المختلفة انما حصل بقدرة الله فاعل حكيم وتلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا
على اعادتها واعادة الحياة فيها لان القادر على ايجادها من العدم قادر على اعادتها بطريق الاولى
من طين فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بخلقكم ومن لابتداء الغاية والثاني انه متعلق
بمحذوف على انه حال وهل يحتاج في هذا الكلام الى حذف مضاف ام لا فيه خلاف
ذهب المهدوي ومكي وجماعة الى انه لا حذف وان الانسان مخلوق من الطين وروي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا ويذر على النطفة من تراب حفرته وقيل ان النطفة

اصلها الطين كما تقدم وقال اكثر المفسرين ثم محذوف اي خلق اصلكم او اباكم من طين يعنون ادم عليه السلام وقصته مشهوره وقال امرء القيس

الي عرق الثري وشجت عروقي وهذا الموت يسلبني شبابي

قالوا اراد بعرق الثري ادم عليه السلام لانه اصل قوله خلقكم من طين يعني ادم خاطبهم به اذ كانوا من ولده قال السدي بعث الله جبريل الي الارض ليا تيه بطايفة منها فقالت الارض اني اعوذ بالله منك ان ينقص مني فرجع جبريل ولم ياخذ قال يا رب انها عاذت بك فبعث ميكايل فاستعاذت فرجع فبعث ملك الموت فعاذت منه بالله فقال وانا اعوذ بالله ان اخالف امره فاخذ من وجه الارض فخلط الحمرا والسودا والبيضا فلذلك اختلف الوان بني ادم ثم عجنها بالما العذب والملح والمر فلذلك اختلفت اخلاقهم فقال الله لملك الموت رحم جبريل وميكايل الارض ولم ترحمها لا جرم اجعل ارواح من اخلق من هذا الطين بيدك وروي عن ابي هريره خلق الله ادم من تراب وجعله طينا ثم تركه حتي كان حما مسنونا ثم خلقه وصوره وتركه حتي كان صلصالا كالفخار ثم نفخ فيه روحه قال القرطبي عن سعيد ابن جبير قال خلق الله ادم من ارض يقال لها دحنا قال الحسن وخلق جؤجؤه من ضريه قال الجوهري ضريه قريه لبني كلاب علي طريق البصره وهي الي مكة اقرب وعن ابن مسعود قال ان الله تعالي بعث ابليس فاخذ من اديم الارض من عذبها وملحها فخلق منه ادم عليه السلام فكل شي خلقه من عذبها فهو صاير الي الجنه وان كان ابن كافر وكل شي خلقه من ملحها فهو صاير الي النار وان كان ابن تقي قال فمن ثم قال ابليس اسجد لمن خلقت طينا لانه جا بالطينه فسمي ادم لانه خلق من اديم الارض وعن عبد الله ابن سلام قال لما خلق الله ادم كان راسه يمس السما قال فوجده الي الارض حتي صار ستين ذراعا في سبعة اذرع عرضا وعن ابن عباس في حديث طويل وحج ادم عليه السلام من الهند الي مكه اربعين حجه علي رجليه وكان ادم حين اهبط يمسح راسه السما فمن ثم صلع واورث ولده الصلع ونفرت من طوله دواب البر فصارت وحشا من يوميذ ولم يمت حتي بلغ ولده وولد ولده اربعين الفا وتوفي علي بوذ الجبل الذي انزل عليه فقال شيث لجبريل صل علي ادم فقال له جبريل تقدم انت فصل علي ابيك وكبر عليه ثلثين تكبيره فاما خمس فهي الصلاة وخمس وعشرون تفضيلا علي ادم وقيل كبر عليه اربعا فجعل بنو شيث ادم في مغاره وجعلوا عليها حافظا لا يقربه احد من بني قابيل وكان الذين ياتونه ويستغفرون له بنو شيث وكان عمر ادم سبع مايه سنه وستا وثلثين سنه ثم قضي ان كان بمعني الظاهر فثم للترتيب الزماني علي اصلها لان ذلك متاخر عن خلقنا وهي صفة فعل وان كان بمعني كتب وقدر فهي للترتيب في الذكر لانها صفة ذات وذلك مقدم علي خلقنا واجل مسمي عنده مبتدا وخبره وسوغ الابتدا هنا شيان احدهما وصفه كقوله ولعبد مومن والثاني عطفه ومجرد العطف من المسوغات قال

عندي اصطبار وشكوي عند قاتلتي فهل باعجب من هذا امرء سمعا

والتنكير

والتنكير في الاجلين للابهام وهنا مسوغ اخر وهو التفصيل كقوله

اذا ما بكي من خلفها انصرفت له بشق وشق عندنا لم يحول

ولم يجب هنا تقديم الخبر وان كان المبتدا نكره والخبر ظرف قال الزمخشري لانه تخصص بالصفه فقارب المعرفه قال ابو حيان وهذا الذي ذكره من كونه مسوغا للابتدا بالنكره لكونها وصفت لا يتعين لجواز ان يكون المسوغ التفصيل ثم انشد البيت اذا ما بكي قال شهاب الدين والزمخشري لم يقل انه معين ذلك حتي يلزمه به وانما ذكر اشهر المسوغات فان العطف والتفصيل قل من يذكرهما في المسوغات قال الزمخشري فان قلت الكلام السائر ان يقال عندي ثوب جيد ولي عبد كيس فما اوجب التقديم قلت اوجبه ان المعني واي اجل مسمي عنده تعظيما لشان الساعه فلما جري فيه هذا المعني اوجب التقديم قال ابو حيان وهذا لا يجوز لانه اذا كان التقدير واي اجل مسمي عنده كانت اي صفة لموصوف محذوف تقديره واجل اي اجل مسمي عنده ولا يجوز حذف الصفه اذا كانت ايا ولا حذف موصوفها وابقاوها لو قلت مررت باي رجل تريد برجل اي رجل لم يجز قال شهاب الدين ولم ادر كيف يواخذ من فسر معني بلفظ لم يدع ان ذلك اللفظ هو اصل الكلام المفسر بل قال معناه كيت وكيت فكيف يلزمه ان يكون ذلك الكلام الذي فسر به هو اصل ذلك المفسر علي انه قد ورد حذف موصوف اي وابقاوها كقوله

اذا حارب الحجاج اي منافق علاه بسيف كلما هز يقطع

ثم انتم تمترون قد تقدم الكلام علي ثم هذه وتمترون تفتعلون من المريه وتقدم معناها في البقره عند قوله من الممترين وجعل ابو حيان هذا من الالتفات اعني قوله ثم انتم تمترون يعني ان قوله ثم الذين كفروا غايب فالتفت عنه الي قوله خلقكم ثم انتم ثم كانه اعترض علي نفسه بان خلقكم وقضي الاجل لا يختص به الكفار بل المومنون مثلهم في ذلك واجاب بانه انما قصد الكفار تنبيها لهم علي خلقه لهم وقدرته وقضايه لاجالهم قال وانما جعلته من الالتفات لان هذا الخطاب هو لهم انتم تمترون لا يمكن ان يندرج فيه من اصطفاه الله بالنبوة والايمان واصل مسمي مسموا لانه من مادة الاسم وقد تقدم ذلك فقلبت الواو يا ثم اليا الفا واصل تمترون تمتريون فاعل كنظايره القضا قد يرد بمعني الحكم والامر قال تعالي وقضي ربك الا تعبدوا الا اياه وبمعني الخبر كقوله فقضاهن سبع سموات ومنه قولهم قضي فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضا المده واجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضا عمره واجل الدين محله لانقضا التاخير فيه واصله من التاخير يقال اجل الشي يا جل اجولا وهو اجل اذا تاخر والاجل نقيض العاجل واذا عرف هذا فقوله ثم قضي اجلا معناه انه تعالي خصص موت كل احد بوقت معين واجل مسمي عنده قال الحسن وقتاده والضحاك الاجل الاول من الولاد الي الموت والاجل الثاني من الموت الي البعث وهو البرزخ

وروي ذلك عن ابن عباس وقال لكل احد اجلان اجل الي الموت واجل من الموت الي البعث
فان كان برا تقيا وصولا للرحم زيد له من اجل البعث في اجل العمر وان كان فاجرا قاطعا للرحم
نقص من اجل العمر وزيد في اجل البعث وقال مجاهد وسعيد ابن جبير الاجل الاول
اجل الدنيا والاجل الثاني اجل الاخرة وقال عطيه عن ابن عباس الاجل الاول
النوم والاجل الثاني الموت وقال ابو مسلم المراد بالاجل الاول اجال الماضين من
الخلق وقوله واجل مسمي عنده المراد منه اجال الباقين فخص هذا الاجل الثاني بكونه مسمي عنده
لما ماتوا صارت اجالهم معلومه فلهذا المعني قال واجل مسمي عنده وقيل الاجل الاول
الموت والاجل المسمي عند الله هو اجل القيمه لان مدة حياتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضا ولا
يعلم احد كيفيه الحال في هذا الاجل الا الله تعالي وقيل الاجل الاول مقدار ما انقضي من عمر
كل واحد والاجل الثاني مقدار ما بقي من عمر كل واحد وقيل هما واحد يعني جعل لاعماركم مدة
تنتهون اليها وقوله واجل مسمي عنده يعني وهو اجل مسمي عنده لا يعلمه غيره وقال
حكما الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الطبيعي والثاني الاجال الاجراميه فالطبيعي
هو الذي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجيه لانتهت مدة بقايه الي الاوقات
الفلكيه واما الاجال الاجراميه فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجيه كالغرق والحرق ولدغ
الحشرات وغيرها من الامور المنفصله وقوله ثم انتم تمترون اي تشكون في البعث وقيل
تمترون في صحة التوحيد قوله تعالي وهو الله في السموات وفي الارض الايه اعلم انه
اذا قلنا المراد من الايه المتقدمه اقامة الدليل علي وجود الصانع القادر المختار فالمراد بهذه
الايه اقامة الدليل علي كونه عالما بجميع المعلومات لانها تدل علي كمال العلم وان قلنا المراد من الايه
المتقدمه اقامة الدليل علي صحة المعاد فالمقصود من هذه الايه تكميل ذلك البيان لان منكري المعاد
انما ينكروا الامرين احدهما انهم يعتقدون ان الموثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبايع
وان سلموا كون الموثر فيه قادرا مختارا فانهم يقولون انه غير عالم بالجزييات فلا يمكنه تمييز المطيع
عن العاصي ولا تمييز اجزا بدن زيد عن اجزا بدن عمرو وهو الله في السموات
في هذه الايه اقوال كثيره وقد لخصت في اثني عشر وجها وذلك ان هو فيه قولان احدهما
هو ضمير اسم الله تعالي يعود علي ما عادت عليه الضماير قبله والثاني انه ضمير القصه قاله ابو علي
قال ابو حيان وانما فر الي هذا لانه لو اعاده علي الله لصار التقدير الله الله فيتركب
الكلام من اسمين متحدين لفظا ومعني لا نسبه بينهما اسناديه قال
شهاب الدين الضمير انما هو عايد علي ما تقدم من الموصوف بتلك الصفات الجليله وهي
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وخلق الناس من طين الي اخرها فصار في
الاخبار بذلك فايدة من غير شك فعلي قول الجمهور يكون هو مبتدا والله خبره وفي السموات
متعلق بنفس الجلاله لما تضمنته من معني العباده كانه قيل وهو المعبود في السموات وهذا قول

الزجاج وابن عطيه والزمخشري قال الزمخشري في السموات متعلق بمعني اسم الله كانه قيل
وهو المعبود فيها ومنه وهو الذي في السما اله وهو المعروف بالالهيه والمتوحد بالالهيه فيها او هو
الذي يقال له الله لان هذا الاسم الشريف تقدم لك فيه خلاف هل هو مشتق اولا فان كان مشتقا
ظهر تعلق الجار به وان كان ليس بمشتق فاما ان يكون منقولا او مرتجلا وعلي كلا التقديرين فلا يعمل لان
الاعلام لا تعمل فاحتاج ان يتاول ذلك علي كل قول من هذه الاقوال الثلثه فقوله
المعبود راجع للاشتقاق وقوله المعروف راجع لكونه علما منقولا وقوله الذي يقال له الله راجع
الي كونه مرتجلا وكانه رضي الله عنه رحمه الله استشعر بالاعتراض المذكور والاعتراض منقول
عن الفارسي قال واذا جعلت الظرف متعلقا باسم الله جاز عندي علي قياس من يقول
ان الله اصله الالاه ومن ذهب بهذا الاسم مذهب الاعلام وجب ان لا يتعلق به عنده الا ان يقدر
فيه ضربا من معني الفعل فكان الزمخشري والله اعلم اخذ هذا من قول الفارسي وبسطه الا ان ابا
البقا نقل عن ابي علي انه لا يتعلق في باسم الله لانه صار بدخول الالف واللام والتغيير الذي دخله
كالعلم ولهذا قال تعالي هل تعلم له سميا فظاهر هذا النقل انه يمنع التعلق به وان كان في الاصل مشتقا
وقال الزجاج هو متعلق بما تضمنه اسم الله من المعاني كقولك امير المومنين الخليفه في
المشرق والمغرب قال ابن عطيه هذا عندي افضل الاقوال واكثرها احراز الفصاحه اللفظ
وجزاله المعني وايضاحه انه اراد ان يدل علي خلقه واثار قدرته واحاطته واستيلايه ونحو هذه
الصفات فجمع هذه كلها في قوله وهو الله اي الذي له هذه كلها في السموات وفي الارض كانه قال
وهو الخالق والرازق والمحيي والمحيط في السموات وفي الارض كما تقول زيد السلطان في الشام والعراق
فلو قصدت ذات زيد لكان محالا فاذا كان مقصد قولك الامر الناهي الذي يولي ويعزل كان فصيحا صحيحا
فاقمت السلطنه مقام هذه الصفات كذلك في الايه الكريمه اقمت الله مقام تلك الصفات
قال ابو حيان ما ذكره الزجاج واوضحه ابن عطيه صحيح من حيث المعني لكن صناعة النحو لا تساعد عليه
لانهم زعموا ان في السموات متعلق باسم الله لما تضمنه من تلك المعاني ولو صرح بتلك المعاني لم يعمل فيه جميعها
بل العمل من حيث اللفظ لواحد منها وان كان في السموات متعلقا بجميعها من حيث المعني بل الاولي ان يتعلق
بلفظ الله لما تضمنه من معني الالوهيه وان كان علما لان العلم يعمل في الظرف لما يتضمنه من المعني كقوله

انا ابو المنهال بعض الاحيان

فبعض نصب بالعلم لانه في معني انا المشهور قال شهاب الدين قوله لو صرح بها لم يعمل ممنوع بل يعمل
ويكون عملها علي سبيل التنازع مع انه لو سكت عن الجواب لكان واضحا ولما ذكر ابو حيان ما قاله الزمخشري
قال فانظر كيف قدر العامل بها واحدا لا جميعها يعني انه استنصر به فيما رد به علي الزجاج
وابن عطيه الوجه الثاني ان في السموات متعلق بمحذوف هو صفة لله تعالي حذفت
لفهم المعني فقدرها بعضهم وهو الله المعبود وبعضهم وهو الله المدبر وحذف الصفة قليل جدا لم يرد منه
الا مواضع يسيره علي نظر فيها فمنها وكذب به قومك اي المعاندون انه ليس من اهلك اي الناجين فلا ينبغي

ان حمل هذا عليه الوجه الثالث قال النحاس وهو احسن ما قيل فيه ان الكلام تم عند قوله وهو
الله والمجرور متعلق بمفعول يعلم وهو سركم وجهركم اي يعلم سركم وجهركم فيهما وهذا ضعيف جدا لما فيه من
تقديم معمول المصدر عليه وقد عرف ما فيه الوجه الرابع ان الكلام تم ايضا عند الجلاله
ويتعلق الظرف بنفس يعلم وهذا ظاهر ويعلم على الوجهين مستانف الوجه الخامس
ان الكلام تم عند قوله في السموات فيتعلق في السموات باسم الله على ما تقدم ويتعلق وفي الارض بيعلم وهو
قول الطبري قال ابو البقا وهو ضعيف لان الله تعالى معبود في السموات وفي الارض ويعلم
ما في السموات وما في الارض فلا يختص احدى الصفتين باحد الظرفين وهو دحسن الوجه
السادس ان في السموات متعلق بمحذوف على انه حال من سركم ثم قدمت الحال على صاحبه وعلى عامله
الوجه السابع انه متعلق بتكسبون وهذا فاسد من جهة انه يلزم منه تقديم معمول
الصلة على الموصول لان ما موصوله اسميه او حرفيه وايضا فالمخاطبون كيف يكسبون في السموات
ولو ذهب هذا القايل الى ان الكلام تم عند قوله في السموات وعلق في الارض بتكسبون لسهل الامر
من حيث المعنى لا من حيث الصناعه الوجه الثامن ان الله خبر اول وفي السموات
خبر ثان قال الزمخشري على معنى انه الله وانه في السموات وفي الارض على معنى انه عالم بما فيهما لا يخفى عليه شي
كان ذاته فيهما قال ابو حيان وهذا ضعيف لان المجرور بني لا يدل على كون مقيد انما يدل
على كون مطلق وتقدم جوابه مرارا الوجه التاسع ان يكون هو مبتدا والله بدل منه ويعلم
خبره وفي السموات على ما تقدم الوجه العاشر ان يكون الله بدلا ايضا وفي السموات الخبر بالمعنى
الذي قاله الزمخشري الوجه الحادي عشر ان هو ضمير الشان في محل رفع بالابتدا والجلاله
مبتدا ثان وخبرها في السموات بالمعنى المتقدم او يعلم والجمله خبر الاول مفسره له وهو الثاني عشر
واما يعلم فقد عرفت من تفاصيل ما تقدم انه يجوز ان يكون مستانفا فلا محل له او في محل رفع خبرا ان
او في محل نصب على الحال وسركم وجهركم يجوز ان يكونا على بابهما من المصدريه ويكونان مضافين للفاعل
واجاز ابو البقا ان يكونا واقعين موقع المفعول به اي مسركم ومجهوركم واستدل
بقوله تعالى يعلم ما تسرون وما تعلنون ولا دليل فيه لانه يجوز ان يكون ما مصدريه وما في تكسبون
يحتمل ان يكون مصدريه وهو الاليق لمناسبه المصدرين قبلها وان تكون بمعنى الذي
معنى الايه وهو اله السموات والارض كقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وقيل هو المعبود
في السموات والارض وقال محمد بن حرير معناه وهو الله يعلم سركم وجهركم في السموات والارض
ويعلم ما تكسبون من الخير والشر استدل القايلون بان الله تعالى في السموات
بهذه الايه قالوا ولا يلزمنا ان يكون في الارض لقوله وفي الارض وذلك يقتضي حصوله تعالى في مكانين معا
وهو محال لانا نقول اجمعنا على انه ليس موجودا في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك
العمل بالظاهر الاخر من غير دليل فوجب ان يبقى قوله وهو الله في السموات على ظاهره ولان من القراء من وقف
عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه تعالى يعلم سرايركم

الموجوده في الارض فيكون قوله وفي الارض صلة لقوله سركم قال ابن الخطيب والجواب
انا نقيم الدلاله اولا على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه احدها انه تعالى قال
في هذه السوره قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله ومملوك
له والله تعالى احد الاشيا الموجوده في السموات والارض فهو ملك له فلزم كونه ملكا لنفسه وذلك
محال وكذا قوله في طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا كلمه ما مختصه بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات
الله قلنا لا نسلم بدليل قوله والسما وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها وقوله
ولا انتم عابدون ما اعبد والمراد بكلمه ما هاهنا هو الله تعالى وثانيها ان قوله وهو الله في السموات
اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد انه موجود في سما واحد والثاني ترك
للظاهر والاول على قسمين لانه انما يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات هو ما حصل منه في ساير
السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي
كونه تعالى مركبا من الاجزا والابعاض وهو محال وثالثها انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا
متناهيا وكلما كان كذلك كان قبوله للزياده والنقصان ممكنا وكل من كان كذلك فهو محدث ورابعها
انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات او لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول
يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم وخامسها انه تعالى
قال وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السما اله وفي الارض اله
وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان واذا ثبت بهذه الدلالة لا بد انه لا يمكن
حمل هذا الكلام على ظاهره وجب التاويل وهو من وجوه الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض
اي في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته كقوله وهو
الذي في السما اله وفي الارض اله الثاني ان الكلام تم عند قوله وهو الله ثم ابتدا فقال
في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم اي يعلم في السموات سرايركم الملايكه وفي الارض يعلم سراير الانس
والجن الثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير وهو الله يعلم في السموات وفي الارض سركم وجهركم
قوله ويعلم ما تكسبون فيه سوآل وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماه بالسر
واما افعال الجوارح وهي المسماه بالجهر فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون
يقتضي عطف الشي على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان
على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز
حمله على نفس الكسب لانه يلزم منه عطف الشي على نفسه الايه تدل على كون الانسان
مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضر ولا يوصف فعل الله بانه كسب لكونه
تعالى منزها عن جلب النفع والعجز دفع الضر والله اعلم وما ياتيهم من ايه
من ايه فاعل وزيدت فيه من لوجود الشرطين فلا تعلق لها ومن ايات صفة لايه فهي في محل جر على اللفظ او رفع
على الموضع قال الواحدي من في قوله من ايه لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما اتاني من

احد والثانية في قوله من ايات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الدلايل التي يجب فيها النظر
والاعتبار الا كانوا عنه معرضين والمراد بهم اهل مكة والمراد بالايات انشقاق القمر وغيره وقال
عطا يريد من ايات القران **قوله** الا كانوا هذه الجملة الكونية في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان
احدهما انه الضمير في ياتيهم والثاني انه من اية وذلك لتخصصها بالوصف وما ياتيهم يحتمل ان يكون
ماضي الفعل لقوله كانوا ويحتمل ان يكون كانوا مستقبل المعنى لقوله تاتيهم واعلم ان الفعل الماضي لا
يقع بعد الا باحد شرطين اما وقوعه بعد فعل كهذه الاية الكريمة او تقترن بقد نحو ما زيد الا قد قام
وهنا التفات من خطابه بقوله خلقكم الى اخره الى الغيبة بقوله وما ياتيهم **قوله** فقد كذبوا الفا
هنا للتعقيب يعني ان الاعراض عن الايات اعقبه التكذيب وقال الزمخشري فقد كذبوا مردود
على كلام محذوف كانه قيل ان كانوا معرضين عن الايات فقد كذبوا بما هو اعظم اية واكبرها قال
ابو حيان ولا ضرورة تدعوا الى هذا مع انتظام الكلام وقوله بالحق من اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل
فقد كذبوا بها اي بالاية والمراد بالحق هنا القران وقيل محمد صلى الله عليه وسلم وقيل
جميع الايات ولما حرف وجوب او ظرف زمان والعامل فيه كذبوا واعلم انه تعالى رتب احوال
هولا الكفار على ثلث مراتب اولها كونهم معرضين عن التامل والتفكر في الدلايل والبينات والمرتبة الثانية
كونهم مكذبين بها وهذه زايدة على ما قبلها لان المعرض عن الشي قد لا يكون مكذبا به بل قد يغفل عنه فاذا صار مكذبا
به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزين بها لان المكذب بالشي قد لا يبلغ تكذيبه الى
حد الاستهزا فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اوليك الكفار
وصلوا في هذه المراتب الثلثة على هذا الترتيب **قوله تعالى** فسوف ياتيهم انبا ما كانوا به يستهزون
الانبا جمع نبا وهو ما يعظم وقعه من الاخبار وفي الكلام حذف اي ياتيهم مضمون الانبا وبه متعلق
بخبر كانوا وما يجوز ان يكون موصولة اسمية والضمير في به عايد عليها ويجوز ان تكون مصدرية قاله ابن عطية
اي انبا كونهم مستهزين وعلى هذا فالضمير لا يعود عليها لانها حرفية بل يعود على الحق وعند الاخفش يعود عليها لانها
اسم عنده ومعنى الاية فسوف ياتيهم اخبار استهزايهم وجزاوه اي سيعلمون عاقبة استهزايهم اذا عذبوا فقيل
يوم بدر وقيل يوم القيمة **قوله تعالى** الم يروا كم اهلكنا الاية لما منعهم عن الاعراض والتكذيب
والاستهزا بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة فوعظهم بالاعتبار بالقرون الماضية وكم يجوز
ان يكون استفهامية وخبرية وعلى كلي التقديرين فهي معلقة للروية عن العمل لان الخبرية تجري مجرى الاستفهامية
في ذلك ولذلك اعطيت احكامها من وجوب التصدير وغيره والروية هنا علمية ويضعف كونها بصرية وعلى كلي
التقديرين فهي معلقة عن العمل لان البصرية تجري مجراها فان كانت علمية فكم وما في خبرها سادة مسد مفعولين
وان كانت بصرية فمسد واحد وكم يجوز ان يكون عبارة عن الاشخاص فيكون مفعولا بها ناصبها اهلكنا ومن
قرن على هذا تمييز وان يكون عبارة عن المصدر فينتصب انتصابه باهلكنا اي اهلاكا ومن قرن على هذا صفة
لمفعول اهلكنا اي اهلكنا قوما او فوجا من القرون لان قرنا يراد به الجمع ومن تبعيضية والاولى لابتدا الغاية
وقال الحوفي من الثانية بدل من الاولى وهذا لا يعقل فهو وهم بين ويجوز ان يكون كم عبارة عن الزمان

فتنتصب على الظرف قال ابو البقا تقديره كم ازمنة اهلكنا فيها وجعل ابو البقا على هذا الوجه من قرن
هو المفعول به ومن مزيدة فيه وجاز ذلك لان الكلام غير موجب والمجرور نكرة الا ان ابا حيان منع ذلك
بانه لا يتيع اذ ذاك المفرد موقع الجمع لو قلت كم ازمانا ضربت رجلا او كم مرة ضربت رجلا لم يكن
مدلول رجل رجالا لان السوال انما وقع عن عدد الازمنة او المرات التي ضربت فيها وبان هذا ليس
موضع زيادة من لانها لا تزاد في الاستفهام الا وهو استفهام محض او يكون بمعنى النفي والاستفهام
هنا ليس محضا ولا مرادا به النفي انتهى قال ابو حيان في الجواب الدين وجوابه لا نسلم والقرن الجماعة
من الناس وجمعه قرون وقيل القرن مدة من الزمان يقال ثمانون سنة ويقال
ستون سنة ويقال اربعون سنة ويقال ثلثون سنة ويقال ماية سنة لما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لعبد الله بن بشر المازني تعيش قرنا فعاش ماية سنة فيكون معنى الاية على هذه
الاقاويل من اهل قرن لان القرن الزمان ولا حاجة الى ذلك الا على اعتقاد انه حقيقة فيه مجاز في
الناس وسياتي بيان رجحان خلافه عليه وعلى القول الاول هم القوم المقترنون واشتقاقه من الاقتران
قاله الواحدي وسياتي بقية الكلام عليه في الصفحة الثانية **قوله تعالى** مكناهم في الارض
في موضع جر صفة لقرن وعاد الضمير عليه جمعا باعتبار معناه قاله ابو البقا والحوفي وضعفه ابو حيان بان
من قرن تمييز لكم فكم هي المحدث عنها بالاهلاك فهي المحدث عنها بالتمكين لا ما بعدها اذ من قرن جرى
مجرى التبيين ولم يحدث عنه وجوز ابو حيان ان يكون هذه الجملة استينافا جوابا للسوال مقدر قال
كانه قيل ما كان من حالهم فقيل مكناهم وجعله هو الظاهر وفيه نظر فان النكرة مفتقرة للصفة فجعلها
صفة الحق والفرق بين قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم ان مكنه في كذا اثبته فيها ومنه ولقد مكناهم
فيما ان مكناكم فيه واما مكن له فمعناه جعل له مكانا ومنه انا مكنا له في الارض او لم نمكن لكم ومثله
ارض له اي جعل له ارضا هذا قول الزمخشري واما ابو حيان فانه يظهر من كلامه التسوية بينهما فانه
قال وتعدى مكن هنا للذوات بنفسه وبحرف الجر والاكثر تعديته باللام مكنا ليوسف انا مكنا له
او لم نمكن لهم وقال ابو عبيدة مكناهم ومكنا لهم لغتان فصيحتان نحو نصحته ونصحت له وبهذا قال
ابو علي والجرجاني **قوله** ما لم نمكن لكم في ما هذه خمسة اوجه احدها ان يكون موصولة
بمعنى الذي وهي حينيذ صفة لموصوف محذوف والتقدير التمكين الذي لم نمكن لكم والعايد محذوف
اي الذي لم نمكنه لكم الثاني انها نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره تمكينا ما لم نمكنه لكم ذكرها الحوفي
ورد ابو حيان الاول بان ما بمعنى الذي لا يكون صفة لمعرفة وان كان الذي يقع صفة لها لو قلت
ضربت الضرب ما ضرب زيد تريد الضرب الذي ضربه زيد لم يجز فان قلت الضرب الذي ضربه زيد
جاز ورد الثاني بان ما النكرة التي تقع صفة لا يجوز حذف موصوفها لو قلت قمت ما وضربت ما وانت
تعني قمت قياما ما وضربا ما لم يجز الثالث ان يكون مفعولا بها لمكن على المعنى لان معنى
مكناهم اعطيناهم ما لم نعطكم ذكره ابو البقا قال ابو حيان هذا تضمين والتضمين لا ينقاس الرابع
ان يكون ما مصدرية والزمان محذوف اي مدة ما لم نمكن لكم والمعنى مدة انتفا التمكين لكم الخامس

ان يكون نكره موصوفه بالجمله المنفيه بعدها والعايد محذوف اي شيا لم نمكنه لكم ذكرهما ايضا ابو البقا

قال ابو حيان في الاخير وهذا اقرب الي الصواب قال شهاب الدين ولو قدره ابو البقا حاصر لكان

احسن من تقديره بلفظ شي فكان يقول مكانا لم نمكنه لكم والضمير في يروا قيل عايد علي المستهزيين

والخطاب في لكم راجع اليهم ايضا فيكون علي هذا التفاتا فايدته التعريض بقلة تمكين هولا ونقصا احوالهم

عن حال اوليك ومع تمكينهم وكثرتهم فقد حل بهم الهلاك فكيف وانتم اقل منهم تمكينا وعددا وقال

ابن عطيه والمخاطبه في لكم هي للمومنين ولجميع المعاصرين لهم ولساير الناس كافه كانه قيل ما لم نمكن يا

اهل هذا العصر لكم ويحتمل ان يقدر معنى القول لهولا الكفره كانهم قال يا محمد قل لهم الم يروا كم

اهلكنا الايه فاذا اخبرت انك قلت او امرت ان يقال فلك في فصيح كلام العرب ان تحكي الالفاظ

المقوله بعينها فتجي بلفظ المخاطبه ولك ان تجي بالمعنى في الالفاظ بالغيبه دون الخطاب انتهى ومثاله

قلت لزيد ما اكرمك او ما اكرمه والقرن لفظ يقع علي معان كثيره فالقرن الامه من الناس سموا بذلك

لاقترانهم في مدة الزمان ومنه قوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني

وقال الشاعر

اخبر اخبار القرون التي مضت ادب كاني كلما قمت راكع

وقال قس ابن ساعده

في الذاهبين الاولين من القرون لنا بصاير

وقيل اصله الارتفاع ومنه قرن الثور وغيره فسموا بذلك لارتفاع السن وقيل لان بعضهم يقرن ببعض

ويجعل مجتمعا معه ومنه القرن للحبل يجمع به بين البعيرين ويطلق علي المدة من الزمان ايضا وهل اطلاقه علي

الناس والزمان بطريق الاشتراك او الحقيقه والمجاز يترجح الثاني لان المجاز خير من الاشتراك

واذا قلنا بالراجح فايهما الحقيقه الظاهر انه القوم لان غالب ما يطلق عليهم والغلبه موذنه بالاصاله

غالبا وقال ابن عطيه القرن ان يكون وفاه الاشياخ وولاده الاطفال ويظهر ذلك من قوله

تعالى وانشانا من بعدهم قرنا اخرين فجعله معنى وليس بواضح وقيل القرن الناس المجتمعون كما تقدم قلت

السنون او كثرت واستدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني وبقوله

في الذاهبين الاولين من القرون لنا بصاير

وبقوله

اذا ذهب القوم الذي كنت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب

فاطلقوه علي الناس بقيد الاجتماع ثم اختلف الناس في كميه القرن حال اطلاقه علي الزمان فالجمهور

انه مايه سنه واستدلوا بقوله عليه السلام تعيش قرنا فعاش مايه سنه وقيل مايه وعشرون سنه

قاله اياس ابن معويه وزراره ابن ابي اوفي وقيل ثمانون نقله صالح عن ابن عباس وقيل سبعون

قاله الفرا وقيل ستون لقوله عليه السلام معترك المنايا ما بين الستين الي السبعين وقيل اربعون حكاه

محمد ابن سيرين يرفعه الي النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك الزهراوي ايضا يرفعه الي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل

ثلثين

ثلثون حكاه النقاش وعن ابي عبيده كانوا يرون ان ما بين القرنين ثلثون سنه وقيل عشرون وهو راي

الحسن البصري وقيل ثمانية عشر عاما وقيل هو المقدار الوسط من اعمار اهل ذلك الزمان واستحسن

هذا بان اهل الزمن القديم كانوا يعيشون اربع مايه سنه وثلاث مايه والفا واكثر واقل ومعنى الايه

اعطيناهم ما لم نعطكم وقال ابن عباس امهلناهم في العمر مثل قوم نوح وعاد وثمود

وارسلنا السما عليهم مدرارا يعني المطر مفعالا من الدر ومدرارا حال من السما ان اريد بها السحاب

فان السحاب يوصف بكثرة التتابع ايضا قال ابن عباس مدرارا متتابعا في اوقات الحاجات

وان اريد به الما فكذلك ويدل علي انه يراد به الما قوله في الحديث في اثر سما كانت من الليل ويقولون

ما زلنا نمطر السما حتى اتيناكم ومنه

اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

اي رعينا ما ينشا عنه وان اريد بها هذه المظله فلا بد من حذف مضاف حينيذ اي مطر السما

ويكون مدرارا حالا منه ومدرار مفعال وهو للمبالغه كامراة مذكار ومنيات قالوا واصله من

در اللبن وهو كثره وروده علي الحالب ومنه لا در دره في الدعا عليه بقلة الخير وفي المثل

سبقت درته غراره وهي مثل قولهم سبق سيله مطره واستدرت المعزي كنايه عن طلبها الفحل

قالوا لانها اذا طلبته حلت فولدت فدرت وجعلنا الانهار تجري من تحتهم ان جعلنا

جعل تصييريه كان تجري مفعولا ثانيا وان جعلناها ايجاديه كان حالا ومن تحتهم يجوز فيه اوجه

ان يكون متعلقا بتجري وهو الظاهر وان يكون حالا اما من فاعل تجري او من الانهار وان يكون مفعولا

ثانيا لجعلنا وتجري علي هذا حال من الضمير في الجار وفيه ضعف لتقدمها علي العامل المعنوي ويجوز ان

يكون من تحتهم حالا من الانهار كما تقدم وتجري حال من الضمير المستكن فيه وفيه الضعف المتقدم و

المراد بقوله وجعلنا الانهار تجري من تحتهم كثره البساتين والمعنى انهم وجدوا من منافع

الدنيا اكثر مما وجده اهل مكه ثم مع هذه الزياده في العز وكثره العدد والبسطه في المال والجسم لما

كفروا جري عليهم ما سمعتم من اهلاكهم وهذا يوجب الاعتبار فان قيل ليس في هذا الكلام الا

انهم هلكوا والهلاك غير مختص بهم بل الانبيا والمومنون كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام

في معرض الزجر عن الكفر مع انه يشترك فيه الكافر والمومن فالجواب ليس المقصود منه الزجر

بمجرد الموت والهلاك بل المراد منه انهم باعوا الدين بالدنيا فعوقبوا بسبب الامتناع من الايمان

وهذا المعنى غير مشترك بين الكافر والمومن فان قيل كيف قال الم يروا كم اهلكنا مع ان

القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وايضا فهم لم يشاهدوا وقايع الامم

السالفه فالجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهوره بين الخلق فبعيد ان يقال انهم ما سمعوا

اخبارهم ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار فان قيل اي فايدة في ذكر انشا قرن اخرين بعدهم

فالجواب ان فايدته التنبيه علي انه لا يتعاظمه اهلاكهم واخلا بلاده منهم فانه قادر علي انشا اخرين

مكانهم يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها ومن بعدهم متعلق بانشانا قال

ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا من قرن لانه ظرف زمان يعني انه لو تاخر عن قرن لكان يتوهم جواز كونه صفة له

فلما قدم عليه قد يوهم ان يكون حالا منه لكنه منع ذلك بكونه ظرف زمان والزمان لا يخبر به عن الجثث ولا يوصف به وقد تقدم انه يصح ذلك بتاويل في البقرة عند قوله والذين من قبلكم واخرين صفة لقرن لانه اجمع كقوم ورهط فلذلك اعتبر معناه ومن قال انه الزمان قدر مضافا اي اهل قرن اخرين وقد تقدم انه مرجوح • ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس الايه

قال الكلبي ومقاتل نزلت في النضر بن الحرث وعبد الله بن ابي اميه ونوفل ابن خويلد قالوا يا محمد لن نومن لك حتى تاتينا بكتاب من عند الله ومعه اربعه من الملايكه يشهدون عليه انه من عند الله وانك رسوله فانزل الله عز وجل ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس مكتوبا من عندي فلمسوه بايديهم اي عاينوه ومسوه بايديهم وذكر اللمس ولم يذكر المعاينه لان اللمس ابلغ في ايقاع العلم من الرويه وان السحر يجري على المريي ولا يجري على الملموس في قرطاس يجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لكتاب سوا اريد بكتاب المصدر ام الشي المكتوب ويجوز ان يتعلق بنفس كتابا سوا اريد به المصدر ام الشي المكتوب ومن مجي الكتاب بمعنى مكتوب قوله

صحيفه عليك من الحجاج مثلي كتابها

ومن الناس من جعل كتابا في الايه الكريمه مصدرا لان نفس الكتب لا يوصف بالانزال الا بتجوز بعيد ولكنهم قد قالوا هذا ويجوز ان يتعلق في قرطاس بنزلنا والقرطاس الصحيفه يكتب فيها تكون من رق وكاغد وغيرها وهي بكسر القاف وضمها والفصيح الكسر وقري بالضم شاذا نقله ابو البقاء والقرطاس اسم اعجمي معرب ولا يقال قرطاس الا اذا كان مكتوبا والا فهو طرس وكاغد وقال زهير

لها اخاديد من اثار ساكنها كما تردد في قرطاسه القلم

فلمسوه الضمير المنصوب يجوز ان يعود على القرطاس وان يعود على كتاب بمعنى مكتوب وبايديهم متعلق بلمسوه والبا للاستعانه كعملت بالقدوم لقال جواب لو جا على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام وان نافيه وهذا مبتدا والا سحر خبره فهو استثنا مفرغ والجملة المنفيه في محل نصب بالقول واوقع الظاهر موقع المضمر في قوله لقال الذين كفروا شهادة عليهم بالكفر والجمله الامتناعيه لا محل لها من الاعراب لاستينافها ومعنى الايه انه لا ينفع معهم شي لما سبق فيهم من علمي **قوله تعالى** وقالوا لولا انزل عليه ملك الايه وهذه شبهه ثانيه من شبه منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول من الملايكه لان الملك اكثر علما واشد قدره ومهابه والشك في رسالته قليل والحليم اذا اراد تحصيل مهم فانما يستعين في تحصيله بما هو اقدر على تحصيله واذا كان وقوع الشبهات في نبوة الملايكه اقل وجب ان لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملايكه وقالوا لولا الظاهر ان هذه الجمله مستانفه سيقت للاخبار عنهم بفرط تعنتهم وتصلبهم في كفرهم قيل ويجوز ان يكون معطوفه على جواب لو اي لو نزلنا عليك كتابا لقالوا كذا وكذا ولقالوا لولا نزل عليه ملك وجي بالجواب على احد الجايزين اعني حذف اللام من المثبت وفيه بعد لان قولهم لولا نزل ليس مترتبا على قوله ولو نزلنا ولولا هنا تحضيضيه والضمير في عليه

الظاهر عوده على النبي صلى الله عليه وسلم وقيل يجوز ان يعود على الكتاب او القرطاس والمعنى لولا انزل على الكتاب ملك يشهد بصحته كما يروي في القصه انه قيل له لن نومن لك حتى تعرج فتاتي بكتاب ومعه اربعة ملايكه يشهدون وهذا اظهر على راي من يقول ان الجمله من قوله وقالوا لولا انزل معطوفه على جواب لو فانه يتعلق به من حيث المعنى حينيذ واعلم ان الله تعالى اجاب عن هذه الشبهه بوجهين احدهما قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضا الاتمام والالزام والمعنى ولو انزلنا ملكا لم يومنوا واذا لم يومنوا استوصلوا بالعذاب وهذه سنة الله في الكفار والوجه الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون لان الادمي اذا راى الملك فاما ان يراه على صورته الاصليه او على صورة البشر فان راه على صورته الاصليه غشي عليه الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى جبريل عليه السلام على صورته الاصليه غشي عليه وان راه على صورة البشر فحينيذ يكون المريي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه بين الملك والبشر الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملايكه في صورة البشر كاضياف ابراهيم واضياف لوط وخصمي داود وجبريل حيث تخيل لمريم بشرا سويا واعلم ان عدم ارسال الملك فيه مصالح احدها ان انزال الملك على البشر ايه قاهره فبتقدير نزوله على الكفار فربما لم يومنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملايكه الى قوله ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله واذا لم يومنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال وثانيها ما ذكرنا من عدم قدرتهم على روية الملايكه وثالثها ان انزال الملك معجزه قاهره جاريه مجرى الالجا وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف ورابعها ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكوره الا انه يقوي الشبهات من وجوه اخر وذلك لان اي معجزه ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل فعلك فعلنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات من الوجوه المذكوره لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه والمراد من قوله ثم لا ينظرون التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضا الامر لان المفاجاه اشد من نفس الشدة قال قتاده لو انزلنا ملكا ثم لم يومنوا لعجل لهم العذاب ولم يوخروا طرفة عين وقال مجاهد لقضي الامر اي لقامت القيمه وقال الضحاك لو اتاهم ملك في صورته لماتوا **قوله تعالى** ولو جعلناه ملكا يعني لو ارسلنا اليهم ملكا لجعلناه رجلا يعني في صورة رجل ادمي لانهم لا يستطيعون النظر الى الملايكه كان جبريل عليه السلام ياتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحيه الكلبي وجا الملكان الى داود عليه السلام في صورة رجلين ولان الجنس الى الجنس اميل وايضا فان طاعة الملايكه قويه ويستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونه بالاقدام على المعاصي **قوله تعالى** وللبسنا عليهم ما يلبسون في ما قولان احدهما انها موصوله بمعنى الذي اي ولخلطنا عليهم ما يخلطون على انفسهم او على غيرهم قاله ابو البقا وتكون ما حينيذ مفعولا بها والمعنى شبهنا عليهم فلا يدرون املك هو ام ادمي الثاني انها مصدريه اي وللبسنا عليهم مثل ما يلبسون على غيرهم ويشككونهم والمعنى شبهوا على ضعفايهم فشبه عليهم قال ابن عباس هم اهل الكتاب فرقوا دينهم وحرفوا الكلم عن مواضعه فلبس الله عليهم ما لبسوا

وقرا ابن محيصن ولبسنا بلام واحدة وهي فا الفعل ولم يات بلام في الجواب
اكتفا بها في المعطوف عليه وقرا الزهري وللبسنا بلامين وتشديد الفعل على التكثير قال
الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب
ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون ذلك الملك
بشرا فيعود سوالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص **قوله تعالى** ولقد استهزي برسل من
قبلك الاية قرا حمزة وعاصم وابو عمرو بكسر الدال على اصل التقا الساكنين والباقون بالضم على الاتباع
ولم يبال بالساكن لانه حاجز غير حصين وقد تقررت هذه القاعدة بدلايلها في البقرة عند قوله
فمن اضطر وبرسل متعلق باستهزي ومن قبلك صفة لرسل وتاويله ما تقدم في وقوع من قبل
صلة والمراد من الاية تسلية قلب النبي صلى الله عليه وسلم اي ان هذه الانواع الكثيرة التي يعاملونك
بها كانت موجودة في ساير القرون مع انبيايهم **قوله** فحاق بالذين سخروا فاعل حاق ما كانوا وما
يجوز ان يكون موصولة اسمية والعايد الهاء في به وبه متعلق بيستهزءون ويستهزءون خبر لكان ومنهم متعلق
على ان الضمير يعود على الرسل قال تعالى ان تسخروا منا فانا نسخر منكم ويجوز ان يتعدى بالبا نحو سخرت به
ويجوز ان يتعلق منهم بمحذوف على انه حال من فاعل سخروا والضمير في منهم سخروا يعود على الساخرين
قاله ابو البقا على المستهزئين وقال الحوفي على امم الرسل ورد ابو حيان على الحوفي بانه يلزم
اعادته على غير مذكور وجوابه انه في قوة المذكور ورد على ابي البقا بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا
كاينين من المستهزئين فلا حاجة الى هذه الحال لانها مفهومة من قوله سخروا وجوزوا ان يكون ما مصدرية
ذكره ابو حيان ولم يتعرض للضمير في به والذي يظهر انه يعود على الرسول الذي يتضمنه الجمع فكانه قيل
فحاق بهم عاقبة استهزايهم بالرسول المندرج في جملة الرسل واما على راي الاخفش وابن السراج
فيعود على ما المصدرية لانها اسم عندهما وحاق الفه منقلبة عن يا بدليل يحيق كباع يبيع والمصدر
حيق وحيوق وحيقان كالغليان والنزوان وزعم بعضهم انه من الحيوق وهو المستدير بالشي وبعضهم انه
من الحق فابدلت احدى القافين يا كتظنيت وهذان ليسا بشي اما الاول فلاختلاف المادة الا ان يريدوا
الاشتقاق الاكبر واما الثاني فلانها دعوى مجردة من غير دليل ومعنى حاق احاط وقيل
عاد عليه وبال مكره قاله الفرا وقيل دار قاله الربيع ابن انس فنزل وقال
عطا حل والمعنى يدور على الاحاطة والشمول ولا يستعمل الا في الشر قال الشاعر

فاوطا جرد الخيل عقر ديارهم وحاق بهم من باس ضبة حايق

وقال الراغب قيل واصله حق فقلب نحو زل وزال وقد قري فازلهما وازالهما وعلى هذا ذمه
وذامه وقال الازهري جعل ابو اسحق حاق بمعنى احاط وكان ما خذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة
قال وجايز ان يكون الحوق فعلا من حاق يحيق كانه في الاصل حيوق فقلبت اليا واوا لانضمام
ما قبلها وهل يحتاج الى تقدير مضاف قبل ما كانوا نقل الواحدي عن اكثر المفسرين ذلك اي عقوبة
ما كانوا او جزا ما كانوا قال وهذا اذا جعلت ما عبارة عن القران والشريعة وما جا به

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم وان جعلت ما عبارة عن العذاب الذي كان صلى الله عليه وسلم توعدهم به ان لم
يومنوا استغنيت عن تقدير المضاف والمعنى فحاق بهم العذاب الذي يستهزءون به وينكرونه والسخرية
الاستهزا والتهكم يقال سخر منه وبه ولا يقال الا استهزا به فلا يتعدى بمن وقال
الراغب سخرته اذا سخرت به للهزو منه يقال رجل سخرة بفتح الخا اذا كان يسخر من غيره وسخرة بسكونها
اذا كان يسخر منه ومثله ضحكة وضحكة ولا ينقاس وقوله فاتخذتموهم سخريا يحتمل ان يكون من التسخير
وان يكون من السخر به وقد قري سخريا وسخريا بضم السين وكسرها وسياتي له مزيد بيان في موضعه ان شاء
الله تعالى **قوله تعالى** قل سيروا في الارض الاية لما صبر رسوله في الاية الاولى حذر القوم في
هذه الاية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وصلتم اليه من الدنيا ولذاتها بل سيروا في الارض تعرفوا
صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب بمن كذب الرسل من الامم السالفة قبلكم يحذر كفار مكة
ويحتمل هذا السير ان يكون بالعقول والفكر ويحتمل السير في الارض **قوله** ثم انظروا عطف
على سيروا ولم يجي في القران العطف في مثل هذا الموضع الا بالفا وهنا جا بثم فيحتاج الى فرق فذكر
الزمخشري الفرق وهو ان جعل النظر مسببا عن السير في قوله فانظروا فكانه قيل سيروا لاجل
النظر ولا تسيروا سير الغافلين وهنا معناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع
وايجاب النظر في اثار الهالكين ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح قال
ابو حيان وما ذكره اولا متناقض لانه جعل النظر متسببا عن السير فكان السير سببا للنظر ثم
قال فكانه قيل سيروا لاجل النظر فجعل السير معلولا بالنظر والنظر سبب له
فتناقضا ودعوى ان الفا سببية دعوى لا دليل عليها وانما معناها التعقيب فقط واما زنا
ماعز فرجم فهم السببية من قرينة غيرها قال وعلى تقدير تسليم افادتها السبب فلم كان السير
هنا سير اباحة وفي غيره سير ايجاب وهذا اعتراض صحيح الا قوله ان الفا لا تفيد السبب
فانه ليس بمرضي ودليله في كتب النحو ومثل هذا المكان في كون الزمخشري جعل شيا علة ثم جعله
معلولا ما سياتي ان شا الله تعالى في اول الفتح وياتي هناك جوابه **قوله** كيف كان عاقبة
كيف خبر مقدم وعاقبة اسمها ولم يونث فعلها لان تانيثها غير حقيقي ولانها بتاويل المال والمنتهى
فان العاقبة مصدر على وزن فاعلة وهو محفوظ في الفاظ تقدم ذكرها وهي منتهى الشي وما يصير اليه
والعاقبة اذا اطلقت اختصت بالثواب قال تعالى والعاقبة للمتقين وبالاضافة
قد يستعمل في العقوبة كقوله تعالى ثم كان عاقبة الذين اساوا السوى فكان عاقبتهما انهما في النار
فصح ان يكون استعارة من ضده كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وكيف معلقة للنظر فهي
في محل نصب على اسقاط الخافض لان معناه هنا التفكر والتدبر **قوله تعالى** قل لمن ما في
السموات والارض الاية لمن خبر مقدم واجب التقديم لاشتماله على ما له صدر الكلام فان من استفهامية
والمبتدا ما وهي بمعنى الذي والمعنى لمن استقر الذي في السموات وقوله قل لله قيل انما امره ان يجيب
وان كان المقصود ان يجيب غيره لتكون اول من بادر الى الاعتراف بذلك وقيل لما سالهم كانهم قالوا
لمن هو فقال الله قل لله ذكره الجرجاني فعلى هذا قوله قل لله جواب للسوال المضمر الصادر من جهة

الكفار وهذا بعيد لانهم لم يكونوا يشكون في انه لله وانما هذا سوال تبكيت وتوبيخ ولو اجابوا لم يسعهم ان يجيبوا الا بذلك قال ابن الخطيب ان الله تعالى امره بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون جوابه قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولما كانت اثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسوال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة كما قال ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله لله خبر مبتدا محذوف اي هو او ذلك الله والمقصود من هذه الاية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة اما تقرير اثبات الصانع فلان احوال العالم العلوي والسفلي تدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها واذا كان كذلك كان اختصاص كل جزء منها بصفة معينة لا بد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة وهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعاده والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالها فوجب صحة الاعاده ثانيا واذا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبيا والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فدلت هذه الاية على هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسايل الثلاثة ذكر الله تعالى بعدها هذه الاية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب قوله تعالى كتب على نفسه اي قضي واوجب ايجابا تفضلا لا انه مستحق عليه تعالى وقيل معناه القسم وعلى هذا فقوله ليجمعنكم جوابه لما تضمن من معنى القسم وعلى هذا فلا يوقف على قوله الرحمه وقال الزجاج ان الجملة من قوله ليجمعنكم في محل النصب على انها بدل من الرحمة لانه فسر قوله ليجمعنكم بانه امهلهم وامدلكم في العمر والرزق مع كفركم فهو تفسير للرحمة وقد ذكر الفرا هذين الوجهين اعني ان الجملة تمت عند قوله الرحمه وان ليجمعنكم بدل منها فقال ان شيت جعلت الرحمه غاية الكلام ثم استانف بعدها ليجمعنكم وان شيت جعلتها في موضع نصب كما قال كتب ربكم على نفسه الرحمه انه من عمل منكم قال شهاب الدين واستشهاده بهذه الاية حسن جدا ورد ابن عطيه هذا بانه يلزم دخول نون التوكيد في الايجاب قال وانما يدخل على الامر والنهي وجواب القسم ورد ابو حيان حصر ابن عطيه ورود نون التوكيد فيما ذكر وهو صحيح ورد كون ليجمعنكم بدلا من الرحمه بوجه اخر وهو ان ليجمعنكم جواب قسم وجملة الجواب وحدها لا موضع لها من الاعراب انما يحكم على موضع جملتي القسم والجواب بمحل الاعراب قال شهاب الدين وقد خلط مكي المذهبين وجعلهما مذهبا واحدا فقال ليجمعنكم في موضع نصب على البدل من الرحمه واللام لام قسم فهي جواب كتب لانه بمعنى اوجب ذلك على نفسه ففيه معنى القسم وقد يظهر جواب عنه اورده ابو حيان على غير مكي وذلك انهم جعلوا ليجمعنكم بدلا من

الرحمه بمعنى مفسرة لها والجملة القسمية في محل نصب بدلا من الرحمه فقسمها المحذوف واستغنوا عن ذكر القسم بها لانها مذكورة في اللفظ فكانهم قالوا وجملة القسم في محل نصب بدلا من الرحمه فكما يقولون جملة القسم ويستغنون به عن ذكرهم جملة الجواب كذلك يستغنون بالجواب عن ذكر القسم لا سيما وهو غير مذكور واما مكي فلا يظهر هذا جوابا له لانه نص على انه جواب لكتب فمن حيث جعله جوابا لكتب لا محل له ومن حيث جعله بدلا كان محله النصب فتنافيا والذي ينبغي في هذه الاية ان يكون الوقف عند قوله الرحمه وقوله ليجمعنكم جواب قسم محذوف اي والله ليجمعنكم والجملة القسمية لا تعلق لها بما قبلها من حيث الاعراب وان تعلقت به من حيث المعنى والى على بابها اي ليجمعنكم منتهين الى يوم القيمه وقيل هي بمعنى اللام كقوله انك جامع الناس ليوم وقيل بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيمه وقيل هي زايدة اي ليجمعنكم يوم القيمه وقد تشهد له قراة من قرا تهوي اليهم بفتح الواو الا انه لا ضرورة هنا الى ذلك وتقدم الكلام في لا ريب فيه اول البقرة والجملة حال من يوم والضمير في فيه يعود على اليوم وقيل يعود على الجمع المدلول عليه بالفعل لانه ورد على منكري الحشر قال بعضهم هذا الكلام مبتدا لا تعلق له بما قبله لانه تعالى بين كمال الالهية بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين انه يجمعهم الى يوم القيمه فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمه اي يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمه انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا وقال اخرون انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه الرحمه فكانه قيل وما تلك الرحمه فقيل انه تعالى يجمعكم الى يوم القيمه وذلك لانه لولا خوف العذاب لحصل الهرج والمرج فصار يوم القيمه من اعظم اسباب الرحمه فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيمه كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمه اختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقيل انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويدفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل المراد كتب على نفسه الرحمه لمن ترك التكذيب بالرسل وصدقهم واتبعهم وتاب روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي غلبت غضبي وروى ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رحمتي سبقت غضبي وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله مايه رحمة واحدة بين الجن والانس والبهايم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها تعطف الوحش على اولادها واخر تسعا وتسعين رحمه يرحم بها عباده يوم القيمه وعن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امراة من السبي قد حلب ثديها تسقي اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالصقته ببطنها وارضعته فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا وهي تقدر على ان تطرحه فقال لله ارحم بعباده من هذه بولدها الذين خسروا فيه ستة اوجه احدها انه منصوب باضمار اذم وقدره الزمخشري باريد وليس بظاهر الثاني انه مبتدا اخبر عنه بقوله فهم لا يومنون وزيدت الفا في خبره لما تضمن من معنى الشرط قاله الزجاج كانه قيل من يخسر نفسه فهو لا يومن الثالث انه مجرور على

انه نعت للمكذبين السابع انه بدل منهم وهذان الوجهان بعيدان الخامس انه منصوب
على البدل من ضمير المخاطب وقد عرف ما فيه وهو انه هل يبدل من ضمير الحاضر بدل كل من كل في غير
احاطة ولا شمول ام لا ومذهب الاخفش جوازه وقد تقدم دليل الفريقين ورد المبرد عليه مذهبه
بان البدل من ضمير الخطاب لا يجوز كما لا يجوز مررت بك زيد وهذا عجيب لانه استشهد بمحل النزاع وهو
مررت بك زيد ورد ابن عطيه رده فقال ما في الاية مخالف للمثال لان الفايده في البدل
مترتبه من الثاني فاذا قلت مررت بك زيد فلا فايده في الثاني وقوله ليجمعنكم يصلح لمخاطبة الناس
فيفيدنا ابدال الذين من الضمير انهم هم المختصون بالخطاب وخصوا على جهة الوعيد ويجي هذا ابدال
البعض من الكل قال ابو حيان هذا الرد ليس بجيد لانه اذا جعلنا ليجمعنكم صالحا لخطاب
جميع الناس كان الذين بدل بعض ويحتاج اذ ذاك الى ضمير تقديره خسروا انفسهم منهم وقوله فيفيدنا
ابدال الذين من الضمير انهم هم المختصون بالخطاب وخصوا على جهة الوعيد وهذا يقتضي ان يكون بدل
كل من كل فتناقض اول كلامه مع اخره لانه من حيث الصلاحيه بدل بعض ومن حيث اختصاص الخطاب
بهم يكون بدل كل فتناقضا قال شهاب الدين ما ابعده عن التناقض لان بدل البعض
من الكل من جملة المخصصات كالتخصيص بالصفة والغاية والشرط نص العلما على ذلك فاذا تقرر هذا
فالمبدل منه بالنسبة الى اللفظ في الظاهر عام وفي المعنى ليس المراد به الا ما اراده المتكلم فاذا
ورد اقتلوا المشركين بني فلان مثلا فالمشركون صالح لكل مشرك من حيث اللفظ ولكن المراد به
بنو فلان فالعموم في اللفظ والخصوص في المعنى فكذا قول ابي محمد يصلح لمخاطبة الناس معناه انه
يعمهم لفظا وقوله فيفيدنا ابدال الضمير الى اخره هذا هو المخصص فلا يجي تناقض البتة وهذا مقرر
في اصول الفقه السادس انه مرفوع على الذم قاله الزمخشري وعبارته فيه وفي الوجه الاول
نصب على الذم او رفع اي اريد الذين خسروا انفسهم او انتم الذين خسروا انفسهم انتهى قال
شهاب الدين انما قدر المبتدا انتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وقوله خسروا انفسهم من مراعاة الموصول
ولو قال انتم الذين خسرتم انفسكم مراعاة للخطاب لجاز يقول انت الذي قعد وان شيت قعدت
فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس فالجواب
ان هذا يدل على ان سبق القضا بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وهو مذهب
اهل السنه و وله ما سكن في الاية جملة من مبتدا وخبر وفيها قولان اظهرهما انها
استيناف اخبار بذلك والثاني انها في محل نصب نسقا على قوله لله اي على الجملة المحكية بقل اي قل
هو لله وقل له ما سكن وما موصولة بمعنى الذي ولا يجوز غير ذلك وسكن قيل معناه ثبت واستقر
ولم يذكر الزمخشري غيره كقولهم فلان يسكن بلد كذا ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا
وقيل هو من سكن مقابل تحرك فعلى الاول لا حذف في الاية الكريمة قال
الزمخشري وعديه بفي كما في قوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا ورجح هذا التفسير ابن عطيه وعلى
الثاني اختلفوا فمنهم من قال لا بد من محذوف لفهم المعنى وقدر ذلك المحذوف معطوفا
فقال تقديره وله ما سكن وما تحرك كقوله في موضع اخر تقيكم الحر اي والبرد وحذف المعطوف

منقاس

منقاس في كلامهم وانشد

كان الحصا من خلفها وامامها اذا احذفته رجلها حذف اعسرا

وقال اخر

فما كان بين الخير لو جا سالما ابو حجر الا ليال قلايل

يريد رجلها ويدها وبين الخير وبيني ومنهم من قال لا حذف لان كل متحرك قد يسكن وقيل
لان المتحرك اقل والساكن اكثر فلذلك اوثر بالذكر وقيل انما خص السكون بالذكر لان النعمة فيه اكثر
قال ابو مسلم وجه نظم الاية انه تعالى ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا
مكان سواهما وفي هذه الاية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات
فاخبر تعالى انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات قال
محمد بن جبير كل ما طلعت عليه الشمس وغربت فهو من ساكني الليل والنهار والمراد جميع ما في الارض وقيل
معناه له ما يمر عليه الليل والنهار وهو السميع لاصواتهم العليم باسرارهم
قل اغير الله اتخذ وليا الاية اغير الله مفعول اول لاتخذ ووليا مفعول ثان وانما قدم المفعول
الاول على فعله لمعنى وهو انكار ان يتخذ غير الله وليا لا اتخاذ الولي ونحوه قولك لمن يهين زيدا وهو مستحق
للاكرام ازيدا اهنت انكرت ان يكون مثله مهانا وقد تقدم ايضاح هذا في قوله اانت قلت للناس
ومثله اغير الله ابغي ربا افغير الله تامروني اعبد آلله اذن لكم الذكرين حرم وهو كثير
ويجوز ان يكون اتخذ متعديا لواحد فيكون غير منصوبا على الحال من وليا لانه في الاصل صفة له ولا يجوز
ان يكون استثنا البتة كذا منعه ابو البقا ولم يبين وجهه والذي يظهر ان المانع تقدمه على المستثنى
منه في المعنى وهو وليا واما المعنى فلا يابا الاستثنا لان الاستفهام لا يراد به حقيقة بل يراد به الانكار
فكانه قيل لا اتخذ وليا غير الله ولو قيل كذا لكان صحيحا فظهر ان المانع عنده انما هو التقديم على
المستثنى منه لكن ذلك جايز وان كان قليلا ومنه

وما لي الا آل احمد شيعة وما لي الا مشعب الحق مشعب

وقرا الجمهور فاطر بالجر وفيها تخريجان احدهما وبه قال الزمخشري والحوفي وابن عطيه
صفة للجلالة المجرور بغير ولا يضر الفصل بين الصفة والموصوف بهذه الجملة الفعلية ومفعولها
لانها ليست باجنبية اذ هي عاملة في عامل الموصوف والثاني واليه نحا ابو البقا انه بدل
من اسم الله وكانه فر من الفصل بين الصفة وموصوفها فان قيل هذا لازم له في البدل فانه فصل بين
التابع ومتبوعه ايضا فقال ان الفصل بين البدل والمبدل اسهل لان البدل على نية تكرار العامل
فهو اقرب الى الفصل وقد صرح بتخريجه بوجه اخر وهو ان فاطر اسم فاعل والمعنى ليس على المضي
حتى يكون اضافته غير محضة فيلزم وصف المعرفة بالنكرة لانه في نية الانفصال من الاضافة
لا يقال الله فاطر السموات والارض فيما مضى ولا يراد حال ولا استقبال لان كلام الله تعالى قديم متقدم
على خلق السموات فيكون المراد به الاستقبال قطعا ويدل على جواز كونه في نية التنوين ما يلي ما ذكر عن
ابي البقا قريبا وقول ابن ابي عبلة برفعه وتخريجه انه خبر مبتدا محذوف وخرجه ابن عطيه على انه مبتدا

فيحتاج الى تقدير خبر والدلالة عليه خفيه بخلاف تقدير المبتدا فانه ضمير الاول اي هو فاطر وقري شاذا بنصبه
وخرجه ابو البقا على وجهين احدهما انه بدل من وليا قال والمعنى على هذا اجعل فاطر
السموات والارض غير الله كذا قدره وفيه نظر فانه جعل المفعول الاول وهو غير الله مفعولا ثانيا وجعل
البدل من المفعول الثاني مفعولا اول فالتقدير عكس التركيب الاصلي والثاني انه صفة لوليا قال
ويجوز ان يكون صفة لوليا والتنوين مراد قال شهاب الدين يعني بقوله التنوين مراد ان اسم
الفاعل عامل تقديرا فهو في نية الانفصال ولذلك وقع وصفا للنكرة كقوله تعالى عارض ممطرنا
وهذا الوجه لا يكاد يصح اذ يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات الى اخره فيصف ذلك الولي
بانه فاطر السموات وقرا الزهري فطر على انه فعل ماض وهي جملة في محل نصب من الجلالة كما كان فاطر
صفتها في قراة الجمهور ويجوز على راي ابي البقا ان يكون صفة لوليا ولا يجوز ان يكون صفة للجلالة لان الجمله
نكرة والفطر الشق مطلقا وقيده الراغب بالشق طولا وقيده الواحدي بشق الشي عند ابتدايه والفطر
الابداع والايجاد على غير مثال ومنه فاطر السموات اي اوجدها على غير مثال يحتذي وعن ابن عباس ما كنت
ادري ما معنى فطر وفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بير فقال احدهما انا فطرتها اي انشاتها
وابتداتها ويقال فطرت كذا فطرا وفطر هو فطورا وانفطر انفطارا وفطرت الشاة حلبتها باصبعين
وفطرت العجين خبزته من وقته وقوله تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها اشارة منه الى ما فطر
اي ابدع وركز في الناس من معرفته ففطرت الله ما ركز من القوة المدركة لمعرفته وهو المشار اليه
بقوله تعالى ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله وعليه كل مولود يولد على الفطرة الحديث
وهذه الايه نزلت حين دعي الى دين ابايه فقال تعالى قل يا محمد اغير الله اتخذ وليا ربا ومعبودا او ناصرا
ومعينا وهو يطعم ولا يطعم القراه المشهوره ببنا الاول للفاعل والثاني للمفعول
والضمير لله تعالى والمعنى وهو يرزق ولا يرزق وهو موافق لقوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون وقرا ابن سعيد ابن جبير ومجاهد بن جبير والاعمش وابو حيوة وعمرو بن عبيد وابو عمرو
ابن العلا في رواية عنه ولا يطعم بفتح اليا والعين يعني ولا ياكل والضمير لله تعالى ايضا وقرا ابن ابي عبلة
ويمان العماني ولا يطعم بضم اليا وكسر العين كالاول فالضميران اعني هو والمستكن في يطعم عايدان
على الله تعالى والضمير في ولا يطعم للولي وقرا يعقوب في رواية ابي المامون وهو يطعم ولا يطعم ببنا الاول
للمفعول والثاني للفاعل عكس القراه المشهوره والضماير الثلاثه اعني هو والمستترين في الفعلين
للولي فقط اي وذلك الولي يطعمه غيره ولا يطعم هو احدا لعجزه وقرا الاشهب وهو يطعم ولا يطعم ببناهما
للفاعل وذكر الزمخشري فيها تخريجين ثانيهما لنفسه فانه قال بعد ان حكى القراه وفسر بان معناه وهو
يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ونحوه افاد ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم
تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي ويمنع ويقدر ويبسط ويغني ويفقر قال
شهاب الدين هكذا ذكر ابو حيان هذه القراات وقراة الاشهب هي كقراة ابن ابي عبلة والعماني سوا لا خلاف
بينهما فكان ينبغي ان يذكر هذه القراه لهولا كلهم والا يوهم هذا انهما قراتان متغايرتان وليس كذلك
ولا يستطيع وقري شاذا يطعم بفتح اليا والعين ولا يطعم بضم اليا وكسر العين اي وهو ياكل ولا يطعم غيره ذكر

هذه القراه ابو البقا وقال والضمير راجع على الولي الذي هو غير الله فهذه ست قراات وفي بعضها
وهو تخالف الفعلين من صناعة البديع تجنيس يسمى تجنيس التشكيل وهو ان يكون الشكل فارقا بين الكلمتين
وسماه اسامة بن منقذ تجنيس التحريف وهذه تسميه فظيعه فتسميته بتجنيس التشكيل اولى
قل اني امرت ان اكون اول من اسلم يعني من هذه الامه والاسلام يعني الاستسلام لامر الله وقيل
اسلم اخلص ومن يجوز ان يكون نكرة موصوفة واقعة موقع اسم جمع اي اول فريق اسلم وان يكون موصوله
اي اول الفريق الذي اسلم وافرد الضمير في اسلم اما باعتبار لفظ فريق المقدر واما باعتبار لفظ من وقد
تقدم الكلام على اول وكيف يضاف الى مفرد بالتاويل المذكور في البقره ولا تكونن فيه
تاويلان احدهما على اضمار القول اي وقيل لي لا تكونن قال ابو البقا ولو كان معطوفا
على ما قبله لفظا لقال وان لا اكون واليه نحا الزمخشري فانه قال ولا تكونن وقيل لي لا تكونن ومعناه
امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك والثاني انه معطوف على معمول قل حملا على المعنى والمعنى قل اي قيل
لي كن اول من اسلم ولا تكونن من المشركين فهما جميعا محمولان على القول لكن اتى الاول
بغير لفظ القول وفيه معناه فحمل الثاني على المعنى وقيل هو عطف على قل امر بان يقول كذا ونهي عن كذا
قل اني اخاف ان عصيت ربي فعبدت غيره عذاب يوم عظيم يعني عذاب يوم القيمه وان
عصيت شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه ولذلك جي بفعل الشرط ماضيا وهذه الجمله الشرطيه
فيها وجهان احدهما انه معترضة بين الفعل وهو اخاف وبين مفعوله وهو عذاب والثاني انها
في محل نصب على الحال قال ابو حيان كانه قيل اني اخاف عاصيا ربي وفيه نظر اذ المعنى يابا •
واخاف وما في حيزه خبر لان وان وما في حيزها في محل نصب بقل وقرا ابن كثير ونافع اني بفتح اليا
وقرا ابو عمرو والباقون بالارسال قوله تعالى من يصرف عنه الايه من شرطيه
ومحلها يحتمل الرفع والنصب كما سياتي بيانه وقرا الاخوان وابو بكر عن عاصم يصرف بفتح اليا وكسر
الرا على تسميه الفاعل والباقون بضم اليا وفتح الرا على ما لم يسم فاعله فاما على القراة الاولى فمن فيها
يحتمل الرفع والنصب فالرفع من وجه واحد وهو الابتدا وخبرها فعل الشرط او الجواب
او هما على حسب الخلاف وفي مفعول يصرف حينيذ احتمالان احدهما انه مذكور وهو يوميذ ولا بد من
حذف مضاف اي من يصرف الله عنه هول يوميذ او عذاب يوميذ فقد رحمه فالضمير في يصرف يعود على الله
تعالى ويدل عليه قراة ابي بن كعب من يصرف الله بالتصريح به والضميران في عنه ورحمه لمن والثاني انه
محذوف لدلالة ما ذكر عليه قبل ذلك اي من يصرف الله عنه العذاب ويوميذ منصوب على الظرف
وقال مكي ولا يحسن ان يقدرها لان الها انما تحذف من الصلات قال شهاب الدين يعني انه لا يقدر
المفعول ضميرا عايدا على عذاب يوم لان الجمله الشرطيه عنده صفة لعذاب والعايد منها محذوف
لكن الحذف انما يكون من الصله لا من الصفه وهذا معنى قول الواحدي ايضا الا ان قول مكي انما تحذف
من الصلات يريد في الاحسن والا فيحذف من الصفات والاخبار والاحوال ولكنه دون الصله والنصب
من وجهين احدهما انه مفعول مقدم ليصرف والضمير في عنه على هذا يتعين عوده على العذاب المتقدم
والتقدير اي شخص يصرف الله عن العذاب والثاني انه منصوب على الاشتغال بفعل مضمر يفسره

هذا الظاهر من معناه لا من لفظه والتقدير من يكرم او من ينج يصرف الله والضمير في عنه للشرطية
واما مفعول يصرف على هذا فيحتمل الوجهين المتقدمين اعني كونه مذكورا وهو يومئذ على حذف مضاف
او محذوفا اختصارا واما القراءة الثانية فمن يحتمل وجهين احدهما انها في محل رفع بالابتداء وخبره
ما بعده على ما تقدم والفاعل المحذوف هو الله تعالى يدل عليه قراءة أبي المتقدمة وفي القايم مقامه اربعة
اوجه احدها انه ضمير العذاب والضمير في عنه يعود على من فقط والظرف فيه حينئذ ثلثة
اوجه احدها انه منصوب بيصرف الثاني انه منصوب بالعذاب اي الذي قام مقام الفاعل
قاله ابو البقا ويلزم منه اعمال المصدر مضمرا وقد يقال يغتفر ذلك في الظروف الثالث
قال ابو البقا انه حال من الضمير يعني الضمير الذي قام مقام الفاعل وجاز وقوع الحال ظرف زمان لانها عن
معنى لا عن جثة الثاني من الاوجه الاربعة ان القايم مقام الفاعل ضمير من والضمير في عنه يعود على
العذاب والظرف منصوب اما بيصرف واما على الحال من ها في عنه والثالث من اوجه العامل
في يومئذ متعذر هنا وهو واضح والتقدير اي شخص يصرف هو عن العذاب الثالث ان القايم مقام الفاعل
يومئذ اما على حذف مضاف اي من يصرف عنه فزع يومئذ او هول يومئذ واما على قيام الظرف دون
مضاف كقولك سير يوم الجمعة وانما بني يومئذ على الفتح لاضافته الى غير متمكن ولو قرئ بالرفع لكان جايزا
في الكلام وقد قرئ ومن خزي يومئذ فتحا وجرا بالاعتبارين وهما اعتباران متغايران فان قيل
يلزم على عدم تقدير حذف المضاف اقامة الظرف غير التام مقام الفاعل وقد نصوا على ان الظرف
المقطوع عن الاضافة لا يخبر به ولا يقوم مقام الفاعل لو قلت ضرب قبل لم يجز والظرف هنا في حكم
المقطوع عن الاضافة فلا يجوز قيامه مقام الفاعل الا على حذف مضاف فالجواب
ان هذا في قوة الظرف المضاف اذ التنوين عوض عنه وهذا مستمض على راي الجمهور اما الاخفش فلا لان
التنوين عنده تنوين صرف والكسرة اعراب الرابع ان القايم مقامه عنه والضمير في عنه يعود
على من ويومئذ منصوب على الظرف والعامل فيه يصرف ولا يجوز الوجهان الاخيران اعني نصبه على الحال
لان الضمير لجثة والزمان لا يقع حالا عنها كما لا يقع خبرا واعني كونه معمولا للعذاب اذ ليس هو قايم مقام
الفاعل والثاني من وجهي من انها في محل نصب بفعل مضمر يفسره الظاهر بعده وهذا اذا جعلنا عنه في محل
نصب بان تجعل القايم مقام الفاعل اما ضمير العذاب واما يومئذ والتقدير من يكرم الله او من ينج يصرف
عنه العذاب او هول يومئذ ونظيره زيدا مررت به مرور حسن اقيت المصدر فبقي عنه منصوب
المحل والتقدير جاوزت زيدا مررت به مرور حسن واما اذا جعل عنه قايما مقام الفاعل تعين رفعه بالابتدا
واعلم انه متى قلب منصوبا على الاشتغال فانما يقدر الفعل بعد من لان لها صدر الكلام ولذلك
لم اظهره الا موخرا ولهذه العلة منع بعضهم الاشتغال فيما له صدر الكلام كالاستفهام والشرط والتنوين
في يومئذ عوض عن جملة محذوفة تضمنها الكلام السابق التقدير يوم اذ يكون الجزا وانما قلنا كذلك لانه
لم يتقدم في الكلام جملة مصرح ليكون التنوين عوضا منها وقد تقدم خلاف الاخفش وهذه الجملة الشرطية
يجوز فيها وجهان الاستيناف والوصف لعذاب يوم فحيث جعلنا فيها ضميرا يعود على عذاب يوم اما من يصرف
واما من عنه جاز ان يكون صفة وهو الظاهر وان يكون مستأنفة وحيث لم يجعل فيها ضميرا يعود عليه وقد عرفت

كيفية ذلك تعين ان يكون مستانفة ولا يجوز ان يكون صفة لخلوها من الضمير ورجح بعضهم احدى هاتين
القراءتين على الاخرى فقال ابو علي الفارسي قراءة يصرف يعني المبني للفاعل احسن لمناسبة
قوله رحمه يعني ان كلا منهما يبنى للفاعل ولم يقل فقد رحم واختارها ابو حاتم وابو عبيد ورجح بعضهم
قراءة المبني للمفعول باجماعهم على قراءة قوله ليس مصروفا عنهم يعني في كونه اتى بصيغة اسم المفعول
المسند الى ضمير العذاب المذكور اولا ورجحها محمد بن جرير بانها اقل اضمارا ومكي رحمه الله تلعثم في كلامه
في ترجيحه لقراءة الاخوين وابى بامثله ذكرها في كتاب الهداية له قال ابن عطية وقد تقدم اول
الكتاب عن ثعلب وغيره من العلما ان ترجيح احدى القراءات المتواترة على الاخرى بحيث يضعف الاخرى
لا يجوز والجملة من قوله فقد رحمه في محل جزم على جواب الشرط والفا واجبه وذلك الفوز
مبتدا وخبر جي بهذه الجملة مقررة لما تقدم من مضمون الجملة قبلها والاشارة بذلك الى المصدر المفهوم
من قوله يصرف اي ذلك الصرف والمبين يحتمل ان يكون متعديا فيكون المفعول محذوفا اي
المبين غيره وان يكون قاصرا بمعنى بين وقد تقدم ان ابان يكون قاصرا بمعنى ظهر ومتعديا بمعنى اظهر
قوله تعالى وان يمسسك الله بضر الاية هذا دليل اخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ
وليا غير الله والبا في قوله بضر للتعدية وكذا في بخير والمعنى وان يمسسك الله الضر اي يجعلك
ماسا له واذا مسست الضر فقد مسك الا ان التعدية بالبا في الفعل المتعدي قليل جدا ومنه
قولهم صككت احد الحجرين بالاخر قال ابو حيان ومنها قوله ولولا دفع الله الناس
بعضهم ببعض وقال الواحدي ان قيل ان المس من صفة الاجسام فكيف قال
وان يمسسك الله فالجواب ان البا للتعدية والبا والالف يتعاقبان في التعدية والمعنى ان
امسك الله ضرا اي جعله ماسك فالفعل للضر وان كان في الظاهر قد اسند الى اسم الله تعالى كقولك
ذهب زيد بعمرو كان الذهاب فعلا لعمرو غير ان زيدا هو المسبب له والحامل عليه كذلك
ههنا المس للضر والله تعالى جعله ماسا **قوله** فلا كاشف له له خبر لا وثم محذوف
تقديره فلا كاشف له عنك وهذا المحذوف ليس متعلقا بكاشف اذ كان يلزم تنوينه واعرابه بل يتعلق
بمحذوف اي اعني عنه والا هو فيه وجهان احدهما انه بدل من محل لا كاشف فان محله الرفع
على الابتدا والثاني انه بدل من الضمير المستكن في الخبر ولا يجوز ان يرتفع باسم الفاعل وهو كاشف
لانه يصير مطولا ومتى كان مطولا اعرب نصبا ولذلك لا يجوز ان يكون بدلا من الضمير المستكن في كاشف
للعلة المتقدمة اذ البدل يحل محل المبدل منه فان قيل المقابل للخير هو الشر فكيف عدل
عن لفظ الشر والجواب انه اراد تغليب الرحمة على ضدها فاتى في جانب الشر بما هو اخص منه وهو
الضر وفي جانب الرحمة بالعام الذي هو الخير تغليبا لهذا الجانب قال
ابن عطية ناب الضر هنا مناب الشر وان كان الشر اعم منه فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول
عن قانون التكليف والصنعة فان باب التكليف ترصيع الكلام ان يكون الشي مقترنا بالذي يختص
به بنوع من انواع الاختصاص موافقة او مضاهاة فمن ذلك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها
ولا تضحى فجاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع الظما ومنه قوله

قول امرئ القيس

كاني لم اركب جوادا للذه ولم اتبطن كاعبا ذات خلخال

ولم اسبا الزق الروي ولم اقل لخيلي كري كره بعد اجفال

ولم يوضح ابن عطيه ذلك وايضاحه في آيه طه اشتراك الجوع والعري في شي خاص وهو الخلو فالجوع خلو وفراغ في الباطن والعري خلو وفراغ في الظاهر واشتراك الظما والضحي في الاحتراق فالظما احتراق في الباطن ولذلك يقول

برد الماحراره كبدي وادام عطشي

والضحى احتراق الظاهر واما البيتان فالجامع بين الركوب للذه وهو الصيد وتبطن الكاعب اشتراكهما في لذة الاستعلا والقهر والاقتناص والظفر بمثل هذا المركوب الاترى الي تسميتهم هن المراه ركبا بفتح الرا والكاف وهو فعل بمعنى مفعول كقوله

ان لها لركبا اربا كانه جبهه ذراحبا

واما البيت الثاني فالجامع بين سبا الخمر والرجوع بعد الهزيمه اشتراكهما في البذل فشرا الخمر بذل المال والرجوع بعد الانهزام بذل الروح وقدم تبارك وتعالى مس الضر علي مس الخير لمناسبة اتصال مس الضر بما قبله من الترهيب المدلول عليه بقوله اني اخاف وجا جواب الشرط الاول بالحصر اشارة الي استقلاله بكشف الضر دون غيره وجا الثاني بقوله فهو علي كل شي قدير اشارة الي قدرته الباهره فيندرج فيها المس بخير وغيره علي انه لو قيل ان جواب الثاني محذوف لكان له وجه اي وان يمسسك بخير فلا راد لفضله للتصريح بمثله في موضع اخر روي ابن عباس رضي الله عنه قال اهدي للنبي صلى الله عليه وسلم بغله اهداها له كسري فركبها بحبل من شعر ثم اردفني خلفه ثم سار بي مليا ثم التفت الي فقال يا غلام فقلت لبيك يا رسول الله فقال احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده امامك تعرف الي الله في الرخا يعرفك في الشده واذا سالت فاسال الله واذا استعنت فاستعن بالله فقد مضى القلم بما هو كاين فلو جهد الخلايق ان ينفعوك بما لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه ولو جهدوا ان يضروك بما لم يكتب الله عليك ما قدروا عليه فان استطعت ان تعمل بالصبر مع اليقين فافعل فان لم تستطع فان في الصبر علي ما تكره خيرا كثيرا واعلم ان النصر مع الصبر وان مع الكرب الفرج وان مع العسر يسرا

وهو القاهر فوق عباده الايه والمراد بالقاهر الغالب وفي القاهر زياده معنى علي القدرة وهو منع غيره عن بلوغ المراد وقيل المنفرد بالتدبير الذي يجبر الخلق علي مراده فوق فيه اوجه اظهرها انه منصوب باسم الفاعل قبله والفوقيه هنا عبارة عن الاستعلا والغلبه والثاني انه مرفوع علي انه خبر ثان اخبر عنه بشيين احدهما انه قاهر والثاني انه فوق عباده بالغلبة والقهر الثالث انه بدل من الخبر الرابع انه منصوب علي الحال من الضمير في القاهر كانه قيل وهو القاهر مستعليا او عاليا ذكره المهدوي وابو البقا الخامس انها زايده والتقدير

وهو القاهر عباده ومثله فاضربوا فوق الاعناق وهذا مردود لان الاسما لا تزاد ثم قال وهو الحكيم في امره الخبير باعمال عباده قل اي شي اكبر شهادة الايه قال الكلبي اتي اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارنا من يشهد بانك رسول الله فانا لا نري احدا يصدقك ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا انه ليس لك عندهم ذكر فانزل الله تعالى قل اي شي اكبر شهادة فان اجابوك والا فقل الله شهيد بيني وبينكم علي ما اقول اعظم لاني اوحي الي هذا القران معجزا لانكم انتم البلغا والفصحا وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان معجزا كان اظهار الله له علي وفق دعواي شهادة من الله علي كوني صادقا اي شي اكبر مبتدا وخبر وقد تقدم ان ايا بعض ما يضاف اليه فاذا كانت استفهاميه اقتضى الظاهر ان يكون مسمى باسم ما اضيفت اليه قال ابو البقا وهذا يوجب ان يسمى الله تعالى شيا فعلي هذا يكون الجلاله خبر مبتدا محذوف اي ذلك الشي هو الله تعالى ويجوز ان يكون الجلاله مبتدا خبره محذوف والتقدير الله اكبر شهادة وشهيد علي هذين القولين خبر مبتدا محذوف اي هو شهيد بيني وبينكم والجملة من قوله قل الله علي الوجهين المتقدمين جواب لا اي من حيث اللفظ والمعنى ويجوز ان يكون الجلاله مبتدا وشهيد خبرها والجمله علي هذا جواب لا اي من حيث المعنى اي انها داله علي الجواب وليست به شهادة نصب علي التمييز وهذا هو الذي لا يعرف النحاة غيره وقال ابن عطيه ويصح علي المفعول بان يحمل اكبر علي التشبيه بالصفة المشبهه باسم الفاعل وهذا ساقط جدا اذ قد نص النحويون علي ان معنى تشبيهها باسم الفاعل في كونها تونث وتثنى وتجمع وافعل لا يونث ولا يثنى ولا يجمع فلم تشبه اسم الفاعل حتى ان ابا حيان نسب هذا الخباط الي الناسخ دون ابي محمد بيني وبينكم متعلق بشهيد وكان الاصل قل الله شهيد بيننا فكررت بين توكيدا وهو نظير قوله

فايي ما وايك كان شرا فسيق الي المقامة لا يراها

وقوله يا رب موسى اظلمي واظلمه ارسل عليه ملكا لا يرحمه

وقوله فلين لقيتك خاليين لتعلمن اي وايك فارس الاحزاب

والجامع بينها انه لما اضاف الي الياء وحدها احتاج الي تكرير ذلك المضاف وجوز ابو البقا ان يكون بيني متعلقا بمحذوف علي انه صفة لشهيد فيكون في محل رفع والظاهر خلافه واوحي الجمهور علي بنايه للمفعول وحذف الفاعل للعلم به وهو الله تعالى والقران رفع به وقرا ابو نهيك والجحدري وعكرمه وابن السميقع واوحي ببنايه للفاعل القران نصبا علي المفعول به ولا نذركم متعلق باوحي قيل وثم معطوف حذف لدلالة الكلام عليه اي لانذركم به وابشركم به كقوله تقيكم الحر وقد تقدم له نظاير وقيل لا حاجة اليه لان المقام مقام تخويف والمعنى الله شهيد بيني وبينكم اني قد ابلغتكم وصدقت فيما قلته وادعيته من الرساله والقران ايضا شاهد بنبوتي لانذركم به يا اهل مكة ومن بلغه القران ومن بلغ فيه ثلثة اقوال احدها انه في محل نصب عطفا علي المنصوب في لانذركم ويكون من موصوله والعايد عليها من صلتها محذوف اي ولانذر الذي بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الي يوم القيمة وعن

سعيد ابن جبير من بلغه القران فكانما راي محمدا صلي الله عليه وسلم الثاني ان في بلغ ضميرا مرفوعا يعود
علي من ويكون المفعول محذوفا وهو منصوب المحل ايضا نسقا علي مفعول لانذركم والتقدير ولانذر
الذي بلغ الحلم فالعايد هنا مستتر في الفعل الثالث ان من مرفوعة المحل نسقا علي الضمير المرفوع
في لانذركم وجاز ذلك لان الفصل بالمفعول والجار والمجرور واغني عن تاكيد دوالتقدير لانذركم به
وليندركم الذي بلغه القران ابنكم الجمهور علي القراة بهمزتين اولاهما للاستفهام وهو استفهام
تقريع وتوبيخ قال الفرا ولم يقل اخر لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التانيث
كقوله ولله الاسما الحسني وقوله فما بال القرون الاولي وقد تقدم الكلام في قراة مثل هذا
قال ابو حيان وبتسهيل الثانيه وبادخال الف بين الهمزة الاولي والهمزة المسهله وروي
هذه الاخيرة الاصمعي عن ابي عمرو ونافع انتهي وهذا الكلام يوذن بانها قراة مستغربه وليس كذلك
بل المروي عن ابي عمرو المدبين الهمزتين ولم يختلف عن قالون في ذلك وقري بهمزة واحدة
وهي محتمله للاستفهام وانما حذفت لفهم المعني ودلاله القراة الشهيرة عليها ويحتمل الخبر المحض
ثم هذه الجمله الاستفهاميه يحتمل ان يكون منصوبة المحل لكونها في حيز القول وهو الظاهر
كانه امران يقول اي شي اكبر شهادة وان يقول ابنكم لتشهدون ويحتمل ان لا يكون داخله
في حيزه فلا محل لها حينيذ واخري صفة لالهه لان ما لا يعقل يعامل جمعه معامله الواحدة المونثه
كقوله مآرب اخري والاسما الحسني كما تقدم انما هو اله واحد يجوز في ما هذه وجهان
اظهرهما انها كافة لان عن عملها وهو مبتدا واله خبره وواحد صفته والثاني انها موصوله
بمعني الذي وهو مبتدا واله خبره وهذه الجمله صله وعايد والموصول في محل نصب اسما لان وواحد
خبرها والتقدير ان الذي هو اله واحد ذكره ابو البقا وهو ضعيف ويدل علي صحة الوجه الاول
تعينه في قوله تعالي انما الله اله واحد اذ لا يجوز فيه ان يكون موصوله لخلو الجمله عن ضمير الموصول
وقال ابو البقا في هذا الوجه وهو اليق بما قبله قال
شهاب الدين ولا ادري ما وجه ذلك اعلم ان هذا الكلام دل علي ايجاب التوحيد والبراة
من الشرك من ثلثه اوجه اولها قوله قل لا اشهد اي لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركا وثانيها
قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء
وثالثها قوله وانني بري مما تشركون وفيه تصريح بالبراة عن اثبات الشركا قال
العلما يستحب لمن اسلم ابتدا ان ياتي بالشهادتين ويبرا من كل دين سوي دين الاسلام ونص الشافعي
علي استحباب ضم التبري الي الشهادة لقوله وانني بري مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد
الذين اتيناهم الكتاب الايه اعلم ان الكفار لما سالوا اليهود والنصاري
عن صفة محمد صلي الله عليه وسلم فانكروا دلالة التوراة والانجيل علي نبوته بين الله تعالي في الايه
الاولي ان شهادة الله علي صحة نبوته كافيه في ثبوتها ثم بين في هذه الايه انهم كذبوا في قولهم
انا لا نعرف محمدا لانهم يعرفونه بالنبوة والرساله كما يعرفون ابناهم وروي انه لما قدم رسول الله صلي الله عليه وسلم

المدينه قال عمر لعبد الله بن سلام انزل الله علي نبيه هذه الايه فكيف هذه المعرفه فقال
يا عمر لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد مني بابني لاني لا ادري
ما صنع النسا واشهد انه حق من الله تعالي الذين اتيناهم الكتاب
الموصول مبتدا ويعرفونه خبره والضمير المنصوب يجوز عوده علي الرسول او علي القران لتقدمه في قوله
واوحي الي هذا القران او علي التوحيد لدلالة قوله انما هو اله واحد او علي كتابهم او علي جميع ذلك
وافرد الضمير باعتبار المعني كانه قيل يعرفون ما ذكرنا وقصصنا وقد تقدم اعراب
هذه الجمله في البقرة الذين خسروا في محله اربعة اوجه اظهرها انه مبتدا وخبره
الجمله من قوله فهم لا يومنون ودخلت الفا لما تقدم من شبه الموصول بالشرط الثاني
انه نعت للذين اتيناهم الكتاب قاله الزجاج الثالث انه خبر مبتدا محذوف
اي هم الذين خسروا الرابع انه منصوب علي الذم وهذان الوجهان فرعان علي النعت لانهما مقطوعان
عنه وعلي هذه الاقوال الثلثه الاخيرة يكون فهم لا يومنون من باب عطف جمله اسميه علي مثلها ويجوز
ان يكون عطفا علي خسروا وفيه نظر من حيث انه يودي الي ترتيب عدم الايمان علي خسرانهم والظاهر
ان الخسران هو المترتب علي عدم الايمان وعلي الوجه الاول يكون الذين خسروا اعم من اهل الكتاب
الجاحدين والمشركين وعلي غيره يكون خاصا باهل الكتاب والتقدير الذين خسروا انفسهم منهم اي من
اهل الكتاب واستشكل علي كونه نعتا الاستشهاد بهم علي كفار قريش وغيرهم من العرب يعني كيف
يستشهد بهم ويذمون في ايه واحدة فقيل ان هذا سيق للذم لا للاستشهاد وقيل بل سيق للاستشهاد
وان كان في بعض الكلام ذم لهم لان ذلك بوجهين واعتبارين قال ابن عطيه يصح ذلك
لاختلاف ما استشهد بهم فيه وما ذموا فيه وان الذم والاستشهاد ليسا من جهة واحدة
ظاهر هذه الايه يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد صلي الله عليه وسلم مثل علمهم بابنايهم
وهنا سوال وهو ان يقال المكتوب في التوراة والانجيل مجرد انه سيخرج نبي في اخر الزمان يدعوا
الخلق الي الحق او المكتوب فيه هذا المعني مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحليه
والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل علي ان ذلك الشخص هو محمد صلي الله عليه وسلم فكيف
يصح ان يقال علمهم بنبوته مثل علمهم بنبوة ابنايهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصاري
عالمين بالضرورة بان محمدا نبي من عند الله والكذب علي الجمع العظيم لا يجوز ولانا نعلم بالضرورة ان التوراة
والانجيل ما كانا مشتملين علي هذه التفاصيل التامه الكامله لان هذا التفصيل اما ان يقال
انه باق في التوراة والانجيل او كان معدوما في وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق اليها قبل
ذلك والاول باطل لانا اخذنا مثل هذه التفاصيل التامه في كتاب وصل الي اهل الشرق والغرب
ممتنع والثاني ايضا باطل لان علي هذا التقدير لم يكن يهود اهل ذلك الزمان ونصاري ذلك
الزمان عالمين بنبوة محمد صلي الله عليه وسلم علمهم بنبوة ابنايهم وحينيذ يسقط هذا الكلام والجواب
ان يقال المراد بالذين اتيناهم الكتاب اليهود والنصاري وهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال
وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات علي الرسول صلي الله عليه وسلم فعرفوا بواسطة تلك المعجزات

كونه رسولا من عند الله فالمقصود بمعرفتهم هي المعرفة من طريق النظر والاستدلال
لا من طريق النقل قال المفسرون معنى هذا الخسران ان الله تعالى جعل لكل ادمي
منزلا في الجنة ومنزلا في النار فاذا كان يوم القيمة جعل الله للمومنين منازل اهل النار في الجنة
ولاهل النار منازل اهل الجنة في النار وذلك هو الخسران ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا الايه ومعناه ومن اكفر لما بين خسران المنكرين في الاية الاولى بين في هذه الاية
سبب ذلك الخسار وهو امران احدهما الافترا على الله كذبا وهذا الافترا يحتمل وجوها احدها
ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام شركا الله والله امرهم بعبادتها وكانوا يقولون الملايكة بنات
الله وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين
لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير وثالثها ما حكاه تعالى عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها ورابعها قول اليهود نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن تمسنا النار
الا اياما معدودة وقول جماعة ان الله فقير ونحن اغنيا ونحو الامر الثاني من اسباب
خسارهم تكذيبهم بايات الله تعالى وقدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وانكارهم كون القران
معجزا قاهرا منه ثم انه لما ذكر ما حكى عنهم سبب الخسار قال انه لا يفلح الظالمون اي الكافرون اي
لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا ولا في الاخرة ويوم نحشرهم فيه خمسة اوجه
احدها انه منصوب بفعل مضمر بعده وهو على ظرفيته اي ويوم نحشرهم كان كيت وكيت
وحذف ليكون ابلغ في التخويف والثاني انه معطوف على ظرف محذوف ذلك الظرف معمول
لقوله لا يفلح الظالمون والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم في الدنيا ويوم نحشرهم قاله محمد بن جرير
الثالث انه منصوب بقوله انظر كيف كذبوا وفيه بعد لبعده من عامله بكثرة الفواصل الرابع
انه مفعول به باذكر مقدرا الخامس انه مفعول به ايضا وناصبه احذروا او اتقوا يوم نحشرهم
كقوله واخشوا يوما وهو كالذي قبله فلا يعد خامسا وقرا الجمهور نحشرهم بنون العظمة وكذا ثم نقول
وقرا حميد ويعقوب بيا الغيبة فيهما وهو الله تعالى والجمهور على ضم الشين من نحشرهم وابو هريرة
بكسرها وهما لغتان في المضارع والضمير المنصوب في نحشرهم يعود على المفترين الكذب وقيل على الناس
كلهم فيندرج هولاء فيهم والتوبيخ مختص بهم وقيل يعود على المشركين واصنامهم ويدل
عليه قوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون وجميعا حال من مفعول نحشرهم
ويجوز ان يكون توكيدا عند من اثبته من النحويين كاجمعين وعطف هنا بثم للتراخي الحاصل بين الحشر
والقول ومفعولا تزعمون محذوفان للعلم بهما اي تزعمونهم شركا او تزعمون انها شفعاكم وقوله
ثم نقول للذين ان جعلنا الضمير في نحشرهم عايدا على المفترين الكذب كان ذلك من باب اقامة الظاهر
مقام المضمر اذ الاصل ثم نقول لهم وانما اظهر تنبيها على قبح الشرك وقوله اين شركاكم سوال
تقريع وتبكيت قال ابن عباس كل زعم في كتاب الله فالمراد به الكذب
ثم لم تكن فتنتهم الاية قرا حمزة والكسائي يكن باليا من تحت فتنتهم نصبا وابن كثير وابن عامر
وحفص عن عاصم تكن بالتا من فوق فتنتهم رفعا والباقون بالتا من فوق ايضا فتنتهم نصبا فاما قراة

الاخوين

الاخوين فهي افصح هذه القراات لاجرايها على القواعد من غير تاويل ووجهها ان فتنتهم خبر مقدم وان قالوا
بتاويل اسم موخر والتقدير ثم لم تكن فتنتهم الا قولهم وانما كانت افصح لانه اذا اجتمع اسمان احدهما
اعرف فالاحسن جعله اسما محدثا عنه والاخر خبرا حديثا عنه وان قالوا يشبه المضمر والمضمر اعرف
المعارف وهذه القراه جعل الاعرف فيها اسما لكان وغير الاعرف خبرها ولم يونث الفعل لاسناده
الى مذكر قال الواحدي والاختيار قراة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان اذا
وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكما ان المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان جعل
المضمر اسما اولى من جعله خبرا لقول كنت القايم واما قراة ابن كثير ومن معه فتنتهم اسمها ولذلك
انث الفعل لاسناده الى مونث والا ان قالوا خبرها وفيه انك جعلت غير الاعرف اسما والاعرف
خبرا فليست في قوة الاولى واما قراة الباقين فتنتهم خبر مقدم والا ان قالوا اسم موخر وهذه القراه
وان كان فيها جعل الاعرف اسما كالقراه الاولى الا ان فيها لحاق علامة تانيث في الفعل مع تذكير
الفاعل ولكنه بتاويل فقيل لان قوله الا ان قالوا في قوة مقالتهم وقيل لانه هو الفتنة
في المعنى واذا اخبر عن الشي بمونث اكتسب تانيثا فعومل معاملته وجعل ابو علي منه فله عشر
امثالها لما كانت الامثال هي الحسنات في المعنى عومل معاملة المونث فسقطت التا من عدده
ومثل الاية قوله

الم يك غدرا ما فعلتم بشمعل وقد خاب من كانت سريرته الغدر

فكانت مسندا الى الغدر وهو مذكر لكن لما اخبر عنه بمونث انث فعله ومثله قول لبيد

فمضى وقدمها وكانت عادة منه اذا هي عردت اقدامها

قال ابو علي فانث الاقدام لما كان العادة في المعنى قال وقد جا في الكلام ما
جات حاجتك فانث ضمير ما حيث كانت الحاجة في المعنى ولذلك نصب حاجتك وقال
الزمخشري وانما انث ان قالوا لوقوع الخبر مونثا كقولهم من كانت امك قال
ابو حيان وكلام الزمخشري ملفق من كلام ابي علي واما من كانت امك فانه حمل اسم كان على
معنى من فان لها لفظا مفردا مذكرا ولها معنى بحسب ما تريد من افراد وتثنية وجمع وتذكير وتانيث
وليس الحمل على المعنى لمراعاة الخبر الا ترى انه يجي حيث لا خبر كقوله ومنهم من يستمعون اليك
يكن مثل من يا ذيب يصطحبان قال شهاب الدين ليت شعري ولا معنى حضر الزمخشري
بهذا الاعتراض فانه وارد على ابي علي ايضا اذ القايل ان يقول التانيث في جاءت محمول على معنى
ما فان لها ايضا لفظا ومعنى مثل من على انه يقال للتانيث علتان فذكر احدهما ورجح ابو عبيد قراة
الاخوين بقراة ابي وابن مسعود وما كان فتنتهم الا ان قالوا فلم يلحق الفعل علامة تانيث
ورجحها غيره باجماعهم على نصب حجتهم في قوله تعالى ما كان حجتهم الا ان قالوا وقرى شاذا ثم لم
يكن فتنتهم الا ان قالوا بتذكير يكن ورفع فتنتهم ووجه شذوذها سقوط علامة التانيث
والفاعل مونث لفظا وان كان غير حقيقي وجعل غير الاعرف اسما والاعرف خبرا فهي عكس القراه
الاولى من الطرفين وان قالوا اما عب تا ضيع لحصر سوا جعل اسما ام خبرا

معنى قوله فتنتهم اي قولهم وجوابهم وقال ابن عباس وقتاده معذرتهم والفتنة التجربه فلما كان سوالهم تجربة لاظهار ما في قلوبهم قيل فتنة قال الزجاج في قوله لم تكن فتنتهم معنى لطيف وذلك ان الله تعالى بين ان المشركين مفتونون بشركهم متهالكون على حبه فاعلم في هذه الايه انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبروا عنه وتباعدوا وحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله ان ترى انسانا يحب شخصا على طريقة مذمومة فاذا وقع في محنة بسببه تبرا منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه فالمراد بالفتنة افتتانهم بالاوثان ويتاكد هذا بما روى عطا عن ابن عباس انه قال لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف مضاف لان المعنى ثم لم يكن عاقبة فتنتهم الا البراء والله ربنا قرا الاخوان ربنا نصبا والباقون جرا فنصبه اما على النداء واما على المدح قاله ابن عطيه واما على اضمار اعني قاله ابو البقا والتقدير يا ربنا وعلى كل تقدير فالجملة معترضة بين القسم وجوابه وهو قوله ما كنا مشركين وخفضه من ثلثة اوجه النعت والبدل وعطف البيان وقرا عكرمه وسلام بن مسكين والله ربنا برفعهما على المبتدا والخبر قال ابن عطيه وهذا على التقديم والتاخير كانهم قالوا والله ما كنا مشركين والله ربنا يعني ان ثم قسما مضمرا ظاهر الايه يقتضي انهم حلفوا في القيمه انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمه وللناس فيه قولان الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيمة يعرفون الله بالاضطرار ويدل عليه وجوه الاول انهم لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمه دار تكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيمه على الكذب فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم انما اقدموا على فعل القبيح لانهم لما عاينوا اهوال يوم القيمه اضطربت عقولهم فقالوا هذا الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا فالجواب عن الاول انه لا يجوز ان يحشرهم ويوبخهم بقوله اين شركاكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي اعتذارهم مع انهم غير عقلا هذا لا يليق بحكمة الله وايضا فلا بد وان يكونوا عقلا يوم القيمه ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان نسيانهم لما كانوا عليه طول عمرهم في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور الوجه الثاني انه لا هولا الذين اقدموا على الكذب اما ان يقال انهم كانوا عقلا او غير عقلا والثاني باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان كانوا عقلا فهم يعلمون ان الله عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان تجويز الكذب على الله محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والغضب واذا كان كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب الوجه الثالث انهم لو كذبوا في موقف القيمه ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على نوعين من القبح فان قلنا انهم يستحقون بذلك العقاب صارت الدار الاخره دار تكليف وقد اجمعوا على ان الامر ليس كذلك وان قلنا انهم لا يستحقون على ذلك الكذب ولا على ذلك الحلف الكاذب عقابا فهذا يقتضي حصول الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبايح وذلك باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمه على

القبيح والكذب واذا ثبت هذا فنحمل قولهم والله ربنا ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا لان القوم كانوا يعتقدون ذلك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون صادقين في قولهم فلما ذا قال تعالى انظر كيف كذبوا فالجواب انه ليس يجب من قوله انظر كيف كذبوا انهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قولهم والله ربنا ما كنا مشركين بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور يخبرون عنها بان ما هم عليه ليس بشرك وانهم على صواب ونحوه فالمقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون وانهم في الاخره يتحرزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فليتعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك القول الثاني قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون في القيمه واستدلوا بوجوه احدها ما حكاه تعالى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وثانيها قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شي الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون على الكذب فشبه كذبهم في الاخره بكذبهم في الدنيا وثالثها ما حكاه تعالى عنهم في قوله كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم والجواب عما قاله الجبائي من حمل قولهم ما كانوا مشركين في ظنونهم هذا مخالف للظاهر ثم قوله بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم بانه محمول على كذبهم في الدنيا موجب تفكيك نظم الايه وصرف اول الايه الى احوال يوم القيمه وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد وقولهم كذبوا في حال كمال العقل او حال نقصانه فنقول لا يبعد انهم حال ما عاينوا اهوال القيمه وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام وقولهم كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول فالجواب ان هذا يوجب ذلك في دار الدنيا واما قولهم ان المكلفين لا بد وان يكونوا عقلا يوم القيمه فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في ساير الاوقات انظر كيف كذبوا كيف منصوب على حد نصبها في قوله كيف يكفرون بالله وقد تقدم وكيف وما بعدها في محل نصب بانظر لانها معلقة لها عن العمل وكذبوا وان كان معناه مستقبلا لانه في يوم القيمه فهو لتحققه ابرزه في صورة الماضي وضل يجوز ان يكون نسقا على كذبوا فيكون داخلا في حيز النظر ويجوز ان يكون استيناف اخبار فلا يندرج في حيز المنظور اليه ما كانوا يجوز في ما ان يكون مصدريه اي وضل عنهم افتراوهم وهو قول ابن عطيه ويجوز ان يكون موصوله اسميه اي وضل عنهم الذي كانوا يفترونه فعلى الاول لا يحتاج الى ضمير عايد على ما عند الجمهور وعلى الثاني لا بد من ضمير عند الجميع ومعنى الايه انظر كيف كذبوا على انفسهم باعتذارهم بالباطل وتبريهم عن الشرك وضل عنهم زال وذهب ما كانوا يفترون من الاصنام وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها فبطل ذلك

كله ومنهم من يستمع اليك الاية راعي لفظ من فافرد ولو راعي المعني جمع كقوله
في مواضع اخر ومنهم من يستمعون وقوله علي قلوبهم اكنة ان يفقهوه الي اخره حمل علي معناها
وجعلنا جعل هنا يحتمل ان يكون للتصيير فيتعدي لمثنين اولهما اكنة والثاني الجار قبله فيتعلق بمحذوف
اي صيرنا الاكنة مستقرة علي قلوبهم ويحتمل ان يكون بمعني خلق فيتعدي لواحد ويكون الجار قبله
حالا فيتعلق بمحذوف لانه لو تاخر لوقع صفة لاكنة ويحتمل ان يكون بمعني القي فيتعلق علي بها كقولك
القيت علي زيد كذا وقوله والقيت عليك محبة مني وهذه الجملة يحتمل وجهين اظهرهما انها مستانفة
سيقت للاخبار بما تضمنته من الختم علي قلوبهم وسمعهم ويحتمل ان يكون في محل نصب علي الحال
والتقدير ومنهم من يستمع في حال كونه مجعولا علي قلبه كنان وفي اذنه وقر فعلي الاول
يكون قد عطف جملة فعلية علي اسمية وعلي الثاني يكون الواو للحال وقد مضمرة بعدها عند من يقدرها قبل
الماضي الواقع حالا والاكنة جمع كنان وهو الوعا الجامع قال
اذا ما انتضوها في الوغا من اكنة حسبت بروق الغيث تاتي غيومها
وقال بعضهم الكن بالكسر ما يحفظ فيه الشي وبالفتح المصدر يقال كننته كنا اي جعلته
في كن وجمع علي اكنان قال تعالي ومن الجبال اكنانا والكنان الغطا الساتر والفعل من هذه المادة
يستعمل ثلاثيا ورباعيا يقال كننت الشي واكننته كنا واكنانا الا ان الراغب فرق بين فعل وافعل
فقال وخص كننت بما يستر من بيت او ثوب او غير ذلك من الاجسام قال
تعالي كانهن بيض مكنون واكننت بما يستر في النفس قال تعالي او اكننتم في انفسكم ويشهد لما قال
قوله انه لقران كريم في كتاب مكنون وقوله تعالي ما تكن صدورهم وكنان يجمع علي اكنة في القلة
والكثرة لتضعيفه وذلك ان فعالا وفعالا بفتح الفا او كسرها يجمع في القلة علي افعلة كاحمرة واقذلة
وفي الكثرة علي فعل كحمر وقذل الا ان يكون مضاعفا كبتاب وكنان او معتل اللام كخبا وفنا فيلتزم جمعه
علي افعلة ولا يجوز علي فعل الا في قليل من الكلام كقولهم عنن وحجج في جمع عنان وحجاج قال
القرطبي والاكنة الاغطية مثل الاسنة والسنان والاعنة والعنان كننت الشي في كنه اذا صيبته
فيه واكننت الشي اخفيته والكنانة معروفة والكنة بفتح الكاف والنون امراة ابنك ويقال
امراة الابن والاخ لانها في كنه ان يفقهوه في محل نصب علي المفعول من اجله وفيه تاويلان
سبقا احدهما كراهة ان يفقهوه وهو راي البصريين والثاني حذف لا اي ان لا يفقهوه وهو راي
الكوفيين وقرا عطف علي اكنة فينتصب انتصابه اي وجعلنا في اذانهم وقرا وفي اذانهم
كقوله علي قلوبهم وقد تقدم ان جعل يحتمل معاني ثلثة فيكون هذا الجار مبنيا عليها من كونه مفعولا ثانيا
قدم او متعلقا بها نفسها او حالا والجمهور علي فتح الواو من وقرا وقرا طلحة ابن مصرف بكسرها والفرق
بين الوقر والوقر ان المفتوح هو الثقل في الاذن يقال منه وقرت اذنه بفتح القاف وكسرها
والمضارع تقر وتوقر بحسب الفعلين كتعد وتوجل وحكي ابو زيد اذن موقورة وهو جار علي القياس
ويكون فيه دليل علي ان وقر الثلاثي يكون متعديا وسمع اذن موقرة والفعل علي هذا اوقرت

ربايا كاكرم والوقر بالكسر الحمل للحمار والبغل ونحوهما كالوسق للبعير قال
تعالي فالحاملات وقرا فعلي هذا قراة الجمهور واضحة اي وجعلنا في اذانهم ثقلا اي صمما واما قراة
طلحة فكانه جعل اذانهم وقرت من الصمم كما توقر الدابة بالحمل والحاصل ان المادة تدل
علي الثقل والرزانة ومنه الوقار للتودة والسكينة وقوله تعالي وفي اذانهم وقرا فيه الفصل
بين حرف العطف وما عطفه بالجار مع كون العاطف علي حرف واحد وهي مسالة خلاف
تقدم تحقيقها في قوله ان تودوا الامانات الي اهلها والظاهر ان هذه الاية ونظايرها مثل
قوله اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة ليس مما فصل فيه بين العاطف ومعطوفه كما تقدم تحقيقه
قال الكلبي عن ابن عباس اجتمع ابو سفين ابن حرب وابو جهل ابن هشام والوليد
ابن المغيرة والنضر ابن حرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية وابي ابنا خلف والحارث ابن عامر
يستمعون القران فقالوا للنضر يا ابا قتيلة ما يقول محمد قال ما ادري ما يقول الا انه يحرك
لسانه ويتكلم باساطير الاولين مثل ما كنت احدثكم عن القرون الماضية وكان النضر كثير الحديث
عن القرون واخبارها فقال ابو سفين اني اري بعض ما يقول حقا فقال
ابو جهل كلا لا تقر بشي من هذا وفي رواية للموت علينا اهون من هذا فانزل الله عز وجل ومنهم من
يستمع اليك اي الي كلامك وجعلنا علي قلوبهم اكنة اغطية جمع كنان كالاعنة جمع عنان ان يفقهوه
وفي اذانهم وقرا صمما وثقلا احتج اهل السنة بهذه الاية علي انه تعالي قد يمنع
عن الايمان ويمنع منه لانه تعالي جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الايمان قالت
المعتزلة لا يمكن اجرا هذه الاية علي ظاهرها لوجوه احدها انه تعالي انما انزل القران ليكون
حجة للرسول صلي الله عليه وسلم علي الكفار لا ليكون حجة للكفار علي الرسول ولو كان المراد من هذه الاية
انه تعالي منع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم بانه منعنا من الايمان فلم يذمنا
علي ترك الايمان ولم يدعنا الي فعل الايمان وثانيها انه تعالي لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه
لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالي لا يكلف الله نفسا الا وسعها وثالثها
انه تعالي حكي هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالي وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وفي اذاننا وقر وقال في اية اخري وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكي عنهم
هذا المذهب في معرض الذم لهم امتنع ان يكون ذكره ههنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض
ورابعها انه لا نزاع في ان القوم كانوا يفقهون ويسمعون ويعقلون وخامسها ان هذه الاية وردت
في معرض الذم لهم علي ترك الايمان واذا كان هذا الصد والمنع من قبل الله لما كانوا مذمومين
بل كانوا معذورين وسادسها ان قوله حتي اذا جاوك يجادلونك يدل علي انهم كانوا يفقهون ويميزون
الحق من الباطل وعند هذا فلا بد من التاويل وهو من وجوه الاول
قال الجبائي ان القوم كانوا يستمعون قراة الرسول عليه السلام ليتوسلوا بسماع قراته الي معرفة مكانه
بالليل فيقصدوا قتله وايذاه فكان الله تعالي يلقي في قلوبهم النوم وهو المراد من الاكنة ويثقل

اسماعهم من استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قولهم وفي اذاننا وقر الثاني ان
الانسان الذي علم الله منه انه لا يومن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة ليستدل
الملايكة برويتها على انهم لا يومنون فلا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطا المانع وتلك العلامة في نفسها
ليست مانعة عن الايمان الثالث انهم لما اصروا على الكفر وصمموا عليه صار عدولهم عن الايمان والحالة
هذه كالكنان المانع عن الايمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى الرابع انه تعالى لما منعهم
الالطاف التي يفعلها بمن اهتدى واخلاهم منها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف
ذلك الى نفسه بقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة الخامس ان يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه
من قولهم قلوبنا غلف في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر والجواب
ان العبد الذي اتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح قولنا بانه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده
عن الايمان وان كان القادر على الكفر قادرا على الايمان فيمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان
الا عند انضمام تلك الداعية وقد تقدم ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير
من الله تعالى وتكون تلك الداعية الجازمة الى الكفر كنانا للايمان ووقرا للسمع عن استماع دلايل الايمان
واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر الاية وجب حملها عليه عملا بالبرهان وبظاهر القران
وان يروا كل اية لا يومنوا بها وهذا يدل على فساد تاويل الجبائي لانه لو كان المراد بالاكنة القا النوم على قلوب
الكفار ليلا يمكنهم التوسل بسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا كل اية لا يومنوا بها لايقا بذلك
الكلام ولوجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بالمنع من
سماع الصوت اما المنع من فقه كلامه فلا تعلق له بما ذكره الجبائي   حتى اذا جاوك قد تقدم الكلام
في حتى الداخلة على اذا في اول النسا وقال ابو البقا هنا اذا في موضع نصب بجوابها وهو
يقول وليس لحتى هنا عمل وانما افادت معنى الغاية كما لا تعمل في الجمل وقال الحوفي حتى غاية وجادلونك
حال ويقول جواب اذا وهو العامل في اذا وقال الزمخشري هي حتى التي يقع بعدها الجمل والجملة
قوله اذا جاوك يجادلونك يقول ويجادلونك في موضع الحال ويجوز ان تكون الجارة ويكون اذا
اذا جاوك في محل الجر بمعنى حتى وقت مجيهم ويجادلونك حال وقوله يقول الذين كفروا تفسير له والمعنى انه
بلغ تكذيبهم الايات الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين
قال ابو حيان وقد وفق الحوفي وابو البقا وغيرهما للصواب في ذلك ثم ذكر عبارة ابي البقا
والحوفي وقال ايضا وحتى اذا وقع بعدها اذا يحتمل ان تكون بمعنى الفا ويحتمل ان تكون بمعنى الى
ان فيكون التقدير فاذا جاوك يجادلونك يقول او يكون التقدير وجعلنا على قلوبهم اكنة وكذا الى
ان قالوا ان هذا الا اساطير الاولين وقد تقدم ان يجادلونك حال من فاعل جاوك ويقول
اما جواب اذا وما مفسر للجي كما تقدم تقريره واساطير فيه اقوال احدها انه جمع لواحد مقدر
واختلف في ذلك المقدر فقيل اسطورة وقيل اسطور وقيل اسطار وقيل اسطير وقال

بعضهم بل لفظ بعض المفردات والثاني انه جمع جمع فاساطير جمع اسطار واسطار جمع سطر بفتح الطاء
واما سطر بسكونها فجمعه في القلة على اسطر وفي الكثرة على سطور ككلب واكلب وكلوب والثالث
انه جمع الجمع فاساطير جمع اسطار واسطار جمع اسطر واسطر جمع سطر وهذا مروي عن الزجاج وليس بشي
فان اسطارا ليس جمع اسطر بل هما مثالا جمع قلة الرابع انه اسم جمع قال ابن عطية وقيل
هو اسم جمع لا واحد له من لفظه وهذا ليس بشي لان النحويين نصوا على انه اذا كان على صيغة تختص الجموع
لم يسموه اسم جمع بل يقولون هو جمع كعباديد وشماطيط وظاهر كلام الراغب ان اساطير جمع سطر بفتح الطاء
فانه قال وجمع سطر يعني بالفتح اسطار واساطير وقال المبرد هي جمع اسطورة نحو ارجوحة
واراجيح واحدوثة واحاديث ومعنى الاساطير الاحاديث الباطلة والترهات مما لا حقيقة له وقال
الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل شيا ممتدا مولفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس
قال ابن السكيت يقال سطر وسطر فمن قال سطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال
سطر فجمعه سطار والاساطير جمع الجمع وقال اللحياني واحد الاساطير اسطور واسطورة واسطير
قال جمهور المفسرين اساطير الاولين ما سطره الاولون وقال ابن عباس معناه احاديث
الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها   وهم ينهون عنه في الضمير اعني هم وفي عنه
اوجه احدها ان المرفوع يعود على الكفار والمجرور يعود على القران وهو ايضا الذي عاد عليه الضمير
المنصوب من يفقهوه والمشار اليه بقولهم ان هذا والثاني ان هم يعود على من تقدم ذكرهم من الكفار وفي
عنه يعود على الرسول وعلى هذا فيه التفات من الخطاب الى الغيبة فان قوله جاوك يجادلونك خطاب
للرسول فخرج من هذا الخطاب الى الغيبة وقيل يعود المرفوع على ابي طالب واتباعه وفي قوله
ينهون وينأون تجنيس التصريف وهو عبارة عن انفراد كل كلمة عن الاخرى بحرف فينهون انفردت
بالها وينأون بالهمزة ومثله قوله تعالى وبما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون وقوله
عليه السلام الخيل معقود في نواصيها الخير وبعضهم يسميه تجنيس التحريف وهو الفرق بين كلمتين بحرف
والشدوا

ازلم اشن على بن هند غارة   لنهاب مال او ذهاب نفوس

وذكر غيره ان تجنيس التحريف هو ان يكون الشكل فرقا بين كلمتين وجعل منه اللبس بفتح اللام وقد تقدم تحقيقه
وقرا الحسن وينون بالقا حركة الهمزة على النون وحذفها وهو تخفيف قياسي   والناي البعد
قال

اذا تغير النأي المحبين لم يزل   رسيس الهوى من حب مية يبرح

وقال اخر

الا حبذا هند وارض بها هند   وهند اتى من دونها النأي والبعد

عطف النأي على نفسه للمغايرة اللفظية يقال نأى زيد ينأى نأيا ويتعدى بالهمزة فيقال
انأيته ولا يتعدى بالتضعيف وكذا كل ما كان عينه همزة ونقل الواحدي انه يقال نأيته بمعنى نأيت عنه
انشد المبرد

اعاذل ان يصبح صداي بقفرة بعيدا نائي زايري وقريبي

اي نايي عني وحكي الليث نايت الشي اي ابعدته وانشد

اذا ما التقينا سال من عبراتنا شآبيب ينأى سيلها بالاصابع

فبناه للمفعول اي ينحي ويبعد والحاصل ان هذه المادة تدل علي البعد ومنه انتاي اي افتعل الناي والمناي الموضع البعيد قال النابغه

فانك كالموت الذي هو مدركي وان خلت ان المنتاي عنك واسع

وتناي تباعد ومنه النوي للحجره التي حول الخبا لبعد عنه الما وقري وناي جانبه وهو مقلوب من ناي ك ويدل علي ذلك ان الاصل هو المصدر وهو النأي بتقديم الهمزة علي حرف العلة

معني الايه انهم ينهونا فاس عن اتباع محمد صلي الله عليه وسلم وينأون عنه اي يتباعدون عنه بانفسهم نزلت في كفار مكة قاله محمد بن الحنفيه والسدي والضحاك وقال قتاده ينهون عن القران وعن النبي صلي الله عليه وسلم ويتباعدون عنه واعلم ان النهي عن الرسول صلي الله عليه وسلم محال فلابد وان يكون النهي عن فعل يتعلق به فذكروا فيه قولين الاول ينهون عن تدبر القران واستماعه وعن التصديق بنبوة محمد صلي الله عليه وسلم والاقرار برسالته الثاني قال ابن عباس ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهي الناس عن اذي محمد النبي صلي الله عليه وسلم ويمنعهم وينأي عن الايمان به اي بعد حتي روي انه اجتمع اليه رؤس المشركين وقالوا خذ شابا من اصبحنا وجها وادفع الينا محمدا فقال ابو طالب ما انصفتموني ادفع اليكم ولدي لتقتلوه واربي ولدكم وروي ان النبي صلي الله عليه وسلم دعاه الي الايمان فقال لولا ان تعيرني قريش

لاقررت بها عينك ولكن اذب عنك ما حييت

وقال فيه ابياتا

والله لن يصلوا اليك بجمعهم حتي اوسد في التراب دفينا

فاصدع بامرك ما عليك غضاضة وابشر وقر بذاك منك عيونا

ودعوتني وعرفت انك ناصحي ولقد صدقت وكنت ثم امينا

وعرضت دينا قد علمت بانه من خير اديان البرية دينا

لولا الملامة او حذار مسبة لوجدتني سمحا بذاك مبينا

واعلم ان القول الاول اشبه لوجهين احدهما ان جميع الايات المتقدمه في ذم طريقتهم فكذلك ينبغي ان يكون قوله وهم ينهون عنه محمولا علي امر مذموم واذا حملناه علي ان ابا طالب كان ينهي عن ايذايه لما حصل هذا النظم وثانيهما قوله تعالي بعد ذلك وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بالنهي عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الي قوله ينأون عنه لا الي قوله ينهون عنه لان المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك موافقته وذلك ذم فالجواب ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الي كل ما تقدم ذكره كما يقال فلان يبعد عن الشي الفلاني ويبعد عنه وما يضر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحد الامرين دون الاخر وان يهلكون ان نافيه كالتي في قوله ان هذا وانفسهم مفعول

وهو استثنا مفرغ ومفعول يشعرون محذوف اما اقتصارا واما اختصارا اي وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم بتماديهم في الكفر وغلوهم فيه قاله ابن عباس ولو تري اذ وقفوا الايه لما بين انهم يهلكون انفسهم شرح كيفيه ذلك الهلاك فقال ولو تري اذ وقفوا علي النار وجواب لو محذوف لفهم المعني التقدير لرايت شيا عظيما وهولا مفظعا وحذف الجواب كثير في التنزيل وفي النظم كقوله تعالي ولو ان قرانا وقول الاخر

وجدك لو شي اتانا رسوله سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقوله

فلو انها نفس تموت جميعه ولكنها نفس تساقط انفسا

وقوله

كذب العواذل لو راين مناخنا بحزيز رامه والمطي سوامي

وحذف الجواب ابلغ قالوا لان السامع يذهب نفسه كل مذهب فلو صرح له بالجواب وطن نفسه عليه فلم يعظم منه كثيرا ولذلك قال كثير

فقلت لها يا عز كل مصيبة اذا وطنت يوما لها النفس ذلت

وتري يجوز ان يكون بصريه ومفعولها محذوف اي ولو تري حالهم ويجوز ان تكون القلبيه والمعني ولو صرفت فكرك الصحيح لان تتدبر حالهم لازددت يقينا وفي لو هذه وجهان اظهرهما انها الامتناعيه فتصرف المضارع بعدها للمضي فاذ باقية علي اصلها من دلالتها علي الزمن الماضي وهذا وان كان لم يقع بعد لانه سياتي يوم القيمه الا انه ابرز في صورة الماضي لتحقق الوعد والثاني انها بمعني ان الشرطيه واذ هنا تكون بمعني اذا والذي حمل هذا القايل علي ذلك كونه لم يقع بعد وقد تقدم تاويله وقرا الجمهور وقفوا مبنيا للمفعول من وقف ثلاثيا ويحتمل ان يكون علي بابها وهو الظاهر اي حبسوا عليها او عرضوا عليها وقيل يجوز ان يكون بمعني في اي في النار كقوله علي ملك سليمان اي في ملك سليمان وقرا ابن السميفع وزيد بن علي وقفوا مبنيا للفاعل ووقف يتعدي ولا يتعدي وفرقت العرب بينهما بالمصدر فمصدر اللازم علي فعول ومصدر المتعدي علي فعل ولا يقال اوقفت قال ابو عمرو بن العلا لم اسمع شيا في كلام العرب اوقفت فلانا الا اني لو رايت رجلا واقفا فقلت له ما اوقفك هنا لكان عندي حسنا وانما قال كذلك لان تعدي الفعل بالهمزة مقيس نحو ضحك زيد واضحكته انا ولكن سمع غيره في وقف المتعدي اوقفته قال الراغب ومنه يعني من لفظ وقفت القوم استعير وقفت الدابه اذا سبلتها فجعل الوقف حقيقة في منع الشي وفي التسبيل مجازا علي سبيل الاستعارة وذلك ان الشي المسبل كانه ممنوع من الحركة والوقف لفظ مشترك بين ما تقدم وبين سوار من عاج ومنه حمار موقف بارساغه مثل الوقف من البياض قال الزجاج ومعني وقفوا علي النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم معاينوها فهم موقوفون علي ان يدخلوا النار الثاني يجوز ان يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعني انهم وقفوا فوق النار علي الصراط وهو جسر فوق

جهنم الثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها ثم بيان من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته
وفيه الوجه المتقدم وهو ان يكون على بمعنى في والمعنى انهم يكونون عاصين في النار واما صح ذلك على هذا التقدير لـ
ان يقول وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلا
يا ليتنا قد تقدم الكلام في يا المباشرة للحرف والفعل وقرا نافع وابو عمرو وابن كثير والكسائي ولا نكذب
ونكون برفعهما وبنصبهما حمزة وحفص عن عاصم وبرفع الاول ونصب الثاني ابن عامر وابو بكر ونقل ابو
حيان عن ابن عامر انه نصب الفعلين ثم قال بعد كلام طويل قال ابن عطيه وقرا ابن عامر في رواية هشام ابن
عمار عن اصحابه عن ابن عامر ولا نكذب بالرفع ونكونَ بالنصب فاما قراءة الرفع فيهما ففيها ثلثة اوجه
احدها ان الرفع فيهما على العطف على الفعل قبلهما وهو نرد ويكونون قد تمنوا ثلثة اشيا الرد الى دار
الدنيا وعدم تكذيبهم بايات ربهم وكونهم من المومنين والثاني ان الواو واو الحال
والمضارع خبر مبتدا مضمر والجملة الاسمية في محل نصب على الحال من مرفوع نرد والتقدير يا ليتنا نرد غير
مكذبين وكائنين من المومنين فيكون تمنى الرد مقيدا بهاتين الحالتين فيكون الفعلان ايضا داخلين في التمني
وقد استشكل الناس هذين الوجهين بان التمني انشا والانشا لا يدخله الصدق ولا الكذب
وانما يدخلان في الاخبار وهذا قد دخله الكذب لقوله تعالى وانهم لكاذبون وقد اجابوا عن ذلك بثلاثة
اوجه احدها ذكره الزمخشري قال هذا تمن تضمن معنى العدة فجاز ان يدخله التكذيب كما يقول
الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك واكافيك على صنيعك فهذا متمن في معنى الواعد فلو رزق
مالا ولم يحسن الى صاحبه ولم يكافه كذب وصح ان يقال له كاذب كانه قال ان رزقني الله مالا احسنت
اليك والثاني ان قوله تعالى وانهم لكاذبون ليس متعلقا بالتمني بل هو محض اخبار من الله تعالى بانهم
ديدنهم الكذب وهجيراهم ذلك فلم يدخل الكذب في التمني وهذان الجوابان واضحان وثانيهما اوضح لـ
والثالث انا لا نسلم ان التمني لا يدخله الصدق ولا الكذب بل يدخلانه وعزي ذلك الى عيسى ابن عمر
واحتج على ذلك بقول الشاعر

منى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا

قال واذا جاز ان توصف المنى بكونها حقا جاز ان توصف بكونها باطلا وكذبا وهذا الجواب
ساقط جدا فان الذي وصف بالحق انما هو المنى والمنى جمع منيه والمنيه توصف بالصدق والكذب مجازا لانها
كانها تعد النفس بوقوعها فيقال لما وقع منها صادق ولما لم يقع منها كاذب فالصدق والكذب
انما دخلا في المنيه لا في التمني والثالث من الاوجه المتقدمه ان قوله ولا نكذب نكون خبرا لمبتداء
محذوف والجملة استينافيه لا تعلق لها بما قبلها وانما عطفت هاتان الجملتان الفعليتان على الجملة المشتملة على اداة
التمني وما في خبرها فليست داخلة في التمني اصلا وانما اخبر الله تعالى عنهم انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون
بايات ربهم وانهم يكونون من المومنين فيكون هذه الجملة وما عطف عليها في محل نصب للقول كان التقدير فقالوا يا ليتنا
نرد وقالوا نحن لا نكذب ونكون من المومنين واختار سيبويه هذا الوجه وشبهه بقولهم دعني ولا اعود
اي وانا لا اعود تركتني او لم تتركني اي لا اعود على كل حال ردوا او لم يردوا وهذا الوجه وان كان الناس

قد ذكره ورجحه واختار سيبويه كما مر فان بعضهم استشكل عليه اشكالا وهو ان الكذب لا يقع في الاخرة
فكيف وصفوا بانهم كاذبون في الاخرة في قولهم ولا نكذب ونكون وقد اجيب عنه بوجهين احدهما
ان قوله وانهم لكاذبون استيناف لذمهم بالكذب وان ذلك شانهم كما تقدم انفا والثاني انهم صمموا في تلك
الحال على انهم لو ردوا لما عادوا الى الكفر لما شاهدوا من الاهوال والعقوبات فاخبر الله تعالى ان قولهم
في تلك الحال ولا نكذب وان كان عن اعتقاد وتصميم يتغير على تقدير الرد ووقوع العود فيصير قولهم ولا نكذب
كذبا كما يقول اللص عند الم العقوبه لا اعود ويعتقد ذلك ويصمم عليه فاذا خلص وعاد كان كاذبا وقد اجاب
مكي ايضا بجوابين احدهما قريب مما تقدم والثاني لغيره فقال اي لكاذبون في الدنيا في تكذيبهم الرسل
وانكارهم البعث للحال التي كانوا عليها في الدنيا وقد اجاب ابو عمرو وغيره وقوع التكذيب
في الاخرة لانهم ادعوا انهم لو ردوا لم يكذبوا بايات الله فعلم الله ما لا يكون لو كان كيف كان يكون وانهم لو ردوا
لم يومنوا ولكذبوا بايات الله فاكذبهم الله في دعواهم واما نصبهما فباضمار ان بعد الواو التي بمعنى مع كقولك
ليت لي مالا وانفق منه فالفعل منصوب باضمار ان وان مصدريه ينسبك منها ومن الفعل بعدها مصدر لـ
والواو حرف عطف فيستدعي معطوفا عليه وليس قبلها في الايه الا فعل فكيف يعطف اسم على فعل فلا جرم
انا نقدر مصدرا متوهما يعطف هذا المصدر المنسبك من ان وما بعدها عليه والتقدير يا ليتنا لنا رد وانتفا
تكذيب بايات ربنا وكون من المومنين اي ليتنا لنا رد مع هذين الشيئين فيكون عدم التكذيب والكون
من المومنين متمنيين ايضا فهذه الثلثه اشيا اعني الرد وعدم التكذيب والكون من المومنين متمناه بقيد
الاجتماع لا ان كل واحد متمنى وحده لما تقدم من ان هذه الواو شرط اضمار ان بعدها ان يصلح مع في مكانها
فالنصب تعين احد محتملاتها في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن وشبهه والاشكال المتقدم وهو ادخال
التكذيب على التمني وارد هنا وقد تقدم جوابه الا ان بعضه يتعذر هنا وهو كون لا نكذب ونكون مستانفين
سيقا لمجرد الاخبار فبقي اما لكون التمني دخله معنى الوعد واما ان قوله تعالى وانهم لكاذبون ليس
راجعا الى تمنيهم واما الان التمني يدخله التكذيب وقد تقدم فساده وقال ابن الانباري اكذبهم
في معنى التمني لان تمنيهم راجع الى معنى نحن لا نكذب اذا رددنا فغلب عز وجل تاويل الكلام فاكذبهم ولم يستعمل
لفظ التمني وهذا الذي قاله ابن الانباري تقدم معناه باوضح من هذا قال ابو حيان وكثيرا ما يوجد
في كتب النحاة هذه الواو والمنصوب بعدها هو على جواب التمني كما قال الزمخشري
وقري ولا نكذب ونكون بالنصب باضمار ان على جواب التمني ومعناه ان رددنا لم نكذب ونكن من المومنين
قال وليس كما ذكر فان نصب الفعل بعد الواو ليس على جهة الجواب لان الواو لا تقع جواب
الشرط ولا ينعقد مما قبلها ولا مما بعدها شرط وجواب وانما هي واو مع تعطف ما بعدها على المصدر المتوهم
قبلها وهي واو العطف تتعين مع النصب احد محاملها الثلثه وهي المعيه ويميزها من الفا تقدير مع موضعها
كما ان فا الجواب اذا كان بعدها فعل منصوب ميزها تقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهه من
قال انها جواب انها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفا فتوهم انها جواب وقال
سيبويه والواو تنصب ما بعدها في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفا والواو والفا معناهما مختلفان
الا ترى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله لو دخلت الفا هنا لافسدت المعنى وانما اراد

لا يجمع المنهي والاتيان وتقول لا تاكل السمك وتشرب اللبن لو ادخلت الفا فسد المعنى قال
ابو حيان ويوضح لك انها ليست بجواب انزاد الفا دونها فانها اذا حذفت انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه
من معنى الشرط الا في النهي فان ذلك لا يجوز قال شهاب الدين قد سبق الزمخشري الى هذا العبارة
ابو اسحق الزجاج قال ابو اسحق نصب على الجواب بالواو في التمني كما تقول ليتك تصير الينا وتكرمنا
المعنى ليت مصيرك يقع واكرامنا ويكون المعنى ليت ردنا وقع وان لا نكذب واما كون الواو ليست
بمعنى الفا فصحيح على ذلك جمهور النحاة الا اني رايت ابا بكر بن الانباري خرج النصب على وجهين احدهما
ان الواو بمعنى الفا قال ابو بكر في نصب نكذب وجهان احدهما ان الواو مبدله من الفا والتقدير يا ليتنا
نرد فلا نكذب ونكون فيكون الواو هنا بمنزله الفا في قوله لو ان لي كرة فاكون من المحسنين
يوكد هذا قراءة ابن مسعود وابن ابي اسحق يا ليتنا نرد فلا نكذب بالفا منصوبا والوجه الاخر النصب
على الصرف ومعناه الحال اي يا ليتنا نرد غير مكذبين واما قراءة ابن عامر برفع الاول
ونصب الثاني فظاهر بما تقدم لان الاول يرتفع على حد ما تقدم من التاويلات وكذلك نصب الثاني يخرج
على ما تقدم ويكون قد ادخل عدم التكذيب في التمني او استانفه الا ان المنصوب يحتمل ان يكون من تمام قوله
نرد اي تمنوا الرد مع كونهم من المومنين وهذا ظاهر اذا جعلنا ولا نكذب معطوفا على نرد او حالا منه
واما اذا جعلنا ولا نكذب مستانفا فيجوز ذلك ايضا ولكن على سبيل الاعتراض ويحتمل ان يكون من تمام
ولا نكذب اي لا يكون منا تكذيب مع كوننا من المومنين ويكون قوله ولا نكذب حينئذ على حاله اعني من
احتماله العطف على نرد والحاليه او الاستيناف ولا يخفى حينئذ دخول كونهم من المومنين في التمني وخروجه
منه بما تقدم تقريره وقري شاذا عكس قراءة ابن عامر اي بنصب نكذب ورفع نكون وتخريجها على ما تقدم
الا انها يضعف فيها جعل ونكون من المومنين حالا لكونه مضارعا مثبتا الا باو بل بعيد كقوله
نجوت وارهنهم مالكا اي وانا ارهنهم وقوله قمت واصك عينه
ويدل على حذف هذا المبتدا قراءة ابي ونحن نكون من المومنين معنى الايه انهم تمنوا
الرد الى حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المستقبل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد
الى الحالة الاولى فان الظاهر ان من صدر عنه تقصير ثم عاين الشدايد والاهوال
من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصير ومعلوم ان
الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك
لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب فقط ولا بعمل الايمان بل انما يحصل التدارك
بمجموع هذه الامور الثلثة فوجب ادخال هذه الثلثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد
مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البته والجواب من وجهين احدها لعلهم لم يعلموا ان الرد
لا يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله
تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وقوله ان افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله فلا يبعد ان يريدوا
هذه الاشيا مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنونه اقرب لان باب التمني اوسع بل بدا لهم بل هنا

لا سقال من قصة الى اخرى وليست للابطال وعبارة بعضهم توهم ان فيها ابطالا لكلام الكفرة فانه قال
ردا لما تمنوه اي ليس الامر على ما قالوه لانهم لم يقولوا ذلك رغبة في الايمان بل قالوه اشفاقا من العذاب
وطمعا في الرحمة قال ابو حيان ولا ادري ما هذا الكلام قال شهاب الدين ولا ادري ما وجه عدم الدرايه
منه وهو كلام صحيح في نفسه فانهم قالوا يا ليتنا كانهم قالوا تمنينا ولكن هذا التمني ليس بصحيح لانهم انما قالوه تقيه
فقد يتمنى الانسان شيا بلسانه وقلبه فارغ منه وقال الزجاج بل هنا استدراك وايجاب بعد نفي كقولهم
ما قام زيد بل قام عمرو قال ابو حيان ولا ادري ما النفي الذي سبق حتى توجبه بل قال شهاب الدين
الظاهر ان النفي الذي اراده الزجاج هو الذي في قوله ولا نكذب بايات ربنا اذا جعلناه مستانفا
على تقدير ونحن لا نكذب والمعنى بل انتم مكذبون وفاعل بدا قوله ما كانوا وما يجوز ان يكون موصوله اسميه وهو
الظاهر اي ظهر لهم الذي كانوا يخفونه والعايد محذوف ويجوز ان يكون مصدريه اي ظهر لهم اخفاؤهم
اي عاقبته او اطلق المصدر على اسم المفعول وهو بعيد والظاهر ان الضميرين اعني المجرور والمرفوع في
قوله بدا لهم ما كانوا يخفون عايدان على شي واحد وهم الكفار او اليهود والنصارى خاصه وقيل
المجرور للاتباع والمرفوع للروسا اي بل بدا للاتباع ما كان الوجها المتبوعون يخفونه
واختلفوا في ذلك الذي اخفوه فقال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف القيمة يجحدون الشرك
ويقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون
من قبل قال الواحدي على هذا القول اهل التفسير وقال المبرد بدا لهم وبال
عقائدهم وسوء عاقبتها وقال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الروسا عنهم من امر البعث والنشور
قال ويدل عليه انه تعالى ذكر عقيبه وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وهذا
قول الحسن وقال بعضهم هذا في المنافقين كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام فبدا لهم يوم القيمة
كفرهم وهو ما كانوا يخفون من قبل وقيل بدا لهم ما كان علماوهم يخفون من جحد نبوة الرسول
ونعته والبشارة به وما كانوا يحرفون من التوراة ولو ردوا قرا الجمهور بضم الراء من
خالصا وقرا الاعمش ويحيى ابن وثاب وابراهيم ردوا بكسرها خالصا وقد عرف ان الفعل الثلاثي
المضاعف العين واللام يجوز في فائه اذا بني للمفعول ثلثة اوجه المذكوره في فا الثلاثي المعتل العين
اذا بني للمفعول نحو قيل وبيع وقد تقدم وقال الشاعر
وما حل من جهل حبا حلمائنا ولا قايل المعروف فينا يعنف
بكسر الحا وانهم قوله وانهم لكاذبون تقدم الكلام على هذه الجملة هل هي مستانفه او راجعه الى قوله
يا ليتنا نرد والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل
كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى فان قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله بالضروره وشاهدوا
العقاب فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر والمعصيه فالجواب
قال القاضي تقديره ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة اذا لم يحصل
في القيمة معرفة الله بالضروره ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون معتبرا

لا محالة وهذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم رغبتهم في الايمان

فلو قدرنا عدم معرفة الله في القيمة وعدم مشاهدة الاهوال لم يكن اصرارهم على كفرهم الاول

فيه مزيد تعجب واذا لم يكن اعتبار هذا الشرط الذي ذكره القاضي فقال الواحدي هذه الاية من

اظهر الدلايل على فساد قول المعتزلة لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاوه في الازل

ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سالوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك

وذلك للقضا السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد قال القرطبي وقد عاين ابليس ما عاين

من ايات الله ثم عاند   وقالوا اهل هذه الجملة معطوفة على جواب لو والتقدير ولو ردوا

لعادوا ولقالوا او هي مستانفة ليست داخلة في خبر لو او هي معطوفة على قوله وانهم لكاذبون ثلثة

اوجه ذكر الزمخشري الوجهين الاول والاخير فانه قال وقالوا عطف على لعادوا اي لو ردوا

لكفروا ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا كما كانوا يقولون قبل معاينة القيمة ويجوز ان يعطف على قوله

وانهم لكاذبون على معنى وانهم لقوم كاذبون في كل شي والوجه الاول منقول عن ابن زيد الا ان ابن

عطيه رده فقال وتوقيف الله لهم في الاية بعدها فيه دلالة على البعث والاشارة اليه بقوله

اليس هذا بالحق يرد على هذا التاويل وقد يجاب عن هذا باحتلاف حالين فان اقرارهم بالبعث حقيقة

انما هو في الاخرة وانكارهم ذلك انما هو في الدنيا بتقدير عودهم الى الدنيا فاعترافهم به في الدار الاخرة غير

مناف لانكارهم اياه في الدنيا   ان هي الا حياتنا ان نافية وهي مبتدا وحياتنا خبرها ولم يكتفوا

بمجرد الاخبار بذلك حتى ابرزوها محصورة في نفي واثبات وهي ضمير مبهم يفسره خبره اي لا يعلم ما يراد به

الا بذكر خبره وهو من الضماير التي يفسرها ما بعدها لفظا ورتبة وقد تقدم ذلك عند قوله فسواهن

سبع سموات وكون هذا مما يفسره ما بعده لفظا ورتبة فيه نظر اذ للقايل ان يقول هي تعود على شي

دل عليه سياق الكلام كانهم قالوا ان العادة المستمرة او ان حالتنا وما عهدناه الا حياتنا الدنيا

واستند هذا القايل الى قول الزمخشري هذا ضمير لا يعلم ما يراد به الا بذكر ما بعده ومثل الزمخشري

بقول العرب هي النفس تحمل ما حملت وهي العرب تقول ما شاءت وليس فيما قاله الزمخشري

دليل له لانه يعني انه لا يعلم ما يعود عليه الضمير الا بذكر ما بعده وليس في هذا ما يدل على ان الخبر

مفسر للضمير ويجوز ان يكون المعنى ان الحياة الا حياتنا الدنيا فقوله الا حياتنا الدنيا دال

على ما يفسر الضمير وهو الحياة مطلقا فصدق عليه انه لا يعلم ما يراد به الا بذكر ما بعده من هذه الحيثية

لا من حيثية التفسير ويدل على ما قلنا قول ابي البقا هي كناية عن الحياة ويجوز ان يكون ضمير القصة

قال شهاب الدين اما اول كلامه فصحيح واما اخره وهو قوله ان هي ضمير القصة فليس بشي لان ضمير

القصة لا يفسر الا بجملة مصرح بجزيها فان قيل الكوفي يجوز تفسيره بالمفرد فيكون نحا نحوهم فالجواب

ان الكوفي انما يجوزه بمفرد عامل عمل الفعل نحو انه قايم زيد وظننته قايما زيد لانه في صورة الجملة

اذ

اذ في الكلام مسند ومسند اليه اما نحو هو زيد فلا يجيز احد على ان يكون هو ضمير شان ولا قصة والدنيا

صفة الحياة وليست صفة مزيلة اشتراكا عارضا يعني ان ثم حياة غير دنيا يعرفون بها لانهم لا يعرفون الا

هذه فهي صفة لمجرد التوكيد كذا قيل ويعنون بذلك انها لا مفهوم لها الا تحقيقه التوكيد بغير ظاهره

بخلاف نفخة واحدة والباء في قوله بمبعوثين زايدة لتاكيد الخبر المنفي ويحتمل ان يكون مجرورها منصوب

المحل على انها حجازية او مرفوعة على انها تميمية   ولو ترى اذ وقفوا على ربهم الاية

تمسك بعض المشبهة بهذه الاية وقال ظاهرها يدل على ان اهل القيمة يقفون عند الله تعالى وبالقرب

منه وذلك يدل على انه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى وهذا خطا لان ظاهر الاية

يدل على ان الله تعالى موقف عليه كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى

وانه باطل بالاتفاق فوجب تاويله وهو من وجهين الاول انه من باب الحذف تقديره على سوال

ربهم او ملك ربهم او جزا ربهم او على ما اخبرهم به من امر الاخرة الثاني انه من باب المجاز لانه كناية

عن الحبس للتوبيخ كما يوقف العبد بين يدي سيده ليعاتبه ذكر ذلك الزمخشري او يكون المراد بالوقوف

المعرفة كما تقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته ورجح الزمخشري المجاز على الحذف

لانه بدا بالمجاز ثم قال وقيل على جزا ربهم وللناس خلاف في ترجيح احدهما على الاخر

وفيه ثلثة مذاهب اشهرها ترجيح المجاز على الاضمار والثاني عكسه والثالث هما سوا

قال اليس في هذه الجملة وجهان احدهما انها استينافية اي جواب سوال مقدر قال

الزمخشري قال مردود على قول قايل قال ماذا قال لهم ربهم اذ وقفوا عليه فقيل قال لهم اليس هذا بالحق

والثاني ان تكون الجملة حالية وصاحب الحال ربهم كانه قيل وقفوا عليه قايلا اليس هذا بالحق والمشار

اليه قيل هو ما كانوا يكذبون به من البعث وقيل هو العذاب يدل عليه فذوقوا العذاب

وقوله بما كنتم يجوز ان تكون ما موصولة اسمية والتقدير تكفرونه والاصل تكفرون به فاتصل

الضمير بالفعل بعد حذف الواسطة ولا جايز ان يحذف وهو مجرور بحاله وان كان مجرورا بحرف جر مثله

الموصول لاختلاف المتعلق وقد تقدم ايضاحه والاولى ان تجعل ما مصدرية ويكون متعلق الكفر محذوفا

والتقدير بما كنتم تكفرون بالبعث او بالعذاب اي بملاقاته اي بكفركم بذلك فان قيل

قد قال الله تعالى ولا يكلمهم وههنا فقد قال لهم اليس هذا بالحق فما وجه الجمع فالجواب

لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع قال ابن عباس هذا في موقف وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين في موقف

اخر والقيمة مواقف ففي موقف يقرون وفي موقف ينكرون   فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون

خص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذايق   قد خسر الذين كذبوا بلقاء

الله الاية وصف احوال منكري البعث بامرين احدهما حصول الخسران اي خسروا انفسهم بتكذيبهم المصير

الى الله بالبعث بعد الموت والثاني حمل الاوزار العظيمة فاما خسرانهم فهو تحسرهم على تفريطهم

وفوات الثواب وحصول العذاب   حتى اذا جاتهم الساعة بغتة في نصب بغتة اربعة

اوجه احدها انها مصدر في موضع الحال من فاعل جاتهم اي مباغتة واما من مفعوله اي مبغوتين

الثاني انها مصدر في موضع الحال من فاعل جاتهم اي مباغتة واما من مفعوله اي مبغوتين الثاني انها مصدر على غير الصدر لان معنى جاتهم بغتتهم بغتة فهو كقولهم اتيته ركضا الثالث انها منصوبة بفعل محذوف من لفظها اي تبغتهم بغتة الرابع بفعل من غير لفظها اي اتتهم بغتة والبغت والبغتة مفاجاة الشي بسرعة من غير اعتداد له ولا جعل بال منه حتى لو استشعر الانسان به ثم جاه بسرعة لا يقال فيه بغتة ولذلك قال الشاعر

اذا بغتت اشيا قد كان قبلها قديما فلا تعتدها بغتات

والالف واللام في الساعة للغلبة كالنجم والثريا لانها غلبت على يوم القيمة وسميت القيمة ساعة لسرعة الحساب فيها على الباري تعالى وقيل لان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيمة لانها تفجا الناس في ساعة لا يعلمها احد الا الله وقوله قالوا هو جواب اذا يا حسرتنا هذا مجاز لان الحسرة لا يتاتي منها الاقبال وانما المعنى على المبالغة في شدة التحسر وكانهم نادوا الحسرة وقالوا ان كان لك وقت فهذا اوان حضورك ومثله يا ويلنا والمقصود التنبيه على خطا المنادي حيث ترك ما احوجه تركه الى نداء هذه الاشيا قال سيبويه فيكون المنادي هو نفس الحسرة والمراد بالحسرة الندامة قال الزجاج وهذا النداء تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة لقوله تعالى يا حسرة على العباد يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله يا ويلتا الذنيا اسفى والمعنى يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع لي من الاسف فوقع النداء على غير المنادي في الحقيقة على ما فرطنا متعلق بالحسرة وما مصدرية اي على تفريطنا والضمير في فيها يجوز ان يعود على الساعة ولا بد من مضاف اي في شانها والايمان بها وان يعود على الصفقة المتضمنة في قوله قد خسر الذين قاله الحسن او يعود على الحياة الدنيا وان لم يجر لها ذكر لكونها معلومة قاله الزمخشري وقيل يعود على منازلهم في الجنة اذا راوها وهو بعيد والتفريط التقصير في الشي مع القدرة على فعله وقال ابو عبيد هو التضييع وقال ابن بحر هو السبق ومنه الفارط اي السابق للقوم فمعنى فرط بالتشديد يدخل السبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير ومنه فتهجد به نافلة اعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى هاهنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا بالبعث الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم فالجواب لما كان الموت وقوعا في اول مقدمات الاخرة جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال عليه السلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيمة وهم يحملون الواو للحال وصاحب الحال الواو في قالوا اي قالوا يا حسرتنا في حالة حملهم اوزارهم وصدرت هذه الجملة بضمير مبتدا ليكون ذكره مرتين فهو ابلغ والحمل هنا قيل مجاز عن مقاساتهم العذاب الذي سببه الاوزار قال الزجاج كما يقال ثقل علي كلام فلان وقيل هو حقيقة وفي الحديث انه يمثل له عمله بصورة قبيحة منتنة الريح

فيحملها وهو قول قتادة والسدي وخص الظهر لانه يطيق من الحمل ما لا يطيقه غيره من الاعضا كالراس والكاهل وهذا كما تقدم في قوله فلمسوه بايديهم لان اليد اقوى في الادراك اللمسي من غيرها والاوزار جمع وزر كحمل واحمال وعدل واعدال والوزر في الاصل الثقل ومنه وزرته اي حملته شيا ثقيلا ووزير الملك من هذا لانه يتحمل اعبا ما قلده الملك من مونة رعيته وحشمه ومنه اوزار الحرب لسلاحها والاتها قال

واعددت للحرب اوزارها رماحا طوالا وخيلا ذكورا

وقيل الاصل في ذلك الوزر بفتح الواو والزاي وهو الملجا الذي يلتجى اليه من الجبل قال تعالى كلا لا وزر ثم قيل للثقل وزر لتشبيهه بالجبل ثم استعير الوزر للذنب تشبيها به في ملاقاة المشقة منه والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة والعظمة الا ساء ما يزرون ساء هنا يحتمل ثلثة اوجه احدها انها ساء المتصرفة المتعدية ووزنها حينيذ فعل بفتح العين ومفعولها حينيذ محذوف وفاعلها ما وما يحتمل ثلثة اوجه ان تكون موصولة اسمية او حرفية او نكرة موصوفة وهو بعيد وعلى جعلها اسمية او نكرة موصوفة فقدر لها عايدا والحرفية غير محتاجة اليه عند الجمهور والتقدير الا ساءهم الذي يزرونه او شي يزرونه او وزرهم الثاني ان تكون للتعجب فتنقل من فعل بفتح العين الى فعل بضمها فتعطى حكم فعل التعجب من عدم التصرف والخروج من الخبر المحض الى الانشا ان قلنا ان التعجب انشا وهو الصحيح والمعنى ما اسوا اي اقبح الذي يزرونه او شيا يزرونه او وزرهم الثالث انها بمعنى بئس فتكون للمبالغة في الذم فتعطى احكامها ايضا ويجري الخلاف في ما الواقعة بعدها كما ذكر في بيسما اشتروا وقد ظهر الفرق بين هذه الاوجه الثلاثة وانها في الاول متعدية متصرفة والكلام معها خبر محض وفي الاخيرين قاصرة جامدة انشا والفرق بين الوجهين الاخيرين ان التعجبية لا يشترط في فاعلها ما يشترط في فاعل بيس وقال ابو حيان الفرق بين هذه الوجه يعني كونها بمعنى بيس والوجه الذي قبله يعني كونها تعجبية انه لا يشترط فيه ما يشترط في فاعل بيس من الاحكام ولا هو جملة منعقدة من مبتدا وخبر انما هو منعقد من فعل وفاعل انتهى وظاهره لا يظهر الا بتاويل وهو ان الذم لا بد فيه من مخصوص الذم وهو مبتدا والجملة الفعلية قبله خبره فانعقد من هذه الجملة مبتدا وخبر الا ان لقايل ان يقول انما يتاتى هذا على احد الاعاريب في المخصوص وعلى تقدير التسليم فلا بد من المخصوص بالذم في جملة الذم بالنسبة الى كونها فعلية فحينيذ لا يظهر فرق بينها وبين التعجبية في ان كلا منهما منعقد من فعل وفاعل قال ابن عباس بيس الحمل حملوا وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو يجوز ان يكون هذا من المبالغة جعل الحياة نفس اللعب واللهو كقوله فانما هي اقبال وادبار وهذا احسن ويجوز ان يكون في الكلام حذف اي وما اعمال الحياة وقال الحسن البصري وما اهل الحياة الدنيا الا اهل لعب فقدر شيين محذوفين واللهو صرف النفس عن الجد الى الهزل

ومنه لها يلهوا واما لهي عن كذا فمعناه صرف نفسه والماده واحده انقلبت الواو يا لانكسار ما قبلها نحو شقي ورضي وقال المهدوي الذي معناه الصرف لامه يا بدليل قولهم لهيان ولام الاول واو قال ابو حيان وليس بشي لان الواو في التثنيه انقلبت يا فليس اصلها اليا الا تري الي تثنيه شج شجيان وهو من الشجو انتهي يعني انهم يقولون في اسم فاعله كشج والتثنيه مبنيه علي المفرد وقد انقلبت في المفرد فلتقلب في المثني قال شهاب الدين ولنا فيه بحث حسن اودعناه التفسير الكبير ولله الحمد وبهذا يظهر فساد رد المهدوي علي الرماني فان الرماني قال اللعب عمل يشغل النفس عما تنتفع به واللهو صرف النفس عن الجد الي الهزل يقال لهيت عنه اي صرفت نفسي عنه قال المهدوي وفيه ضعف وبعد لان الذي فيه معني الصرف لامه يا بدليل قولهم في التثنيه لهيان انتهي وقد تقدم فساد هذا الرد وقال الراغب اللهو ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمه يقال لهوت بكذا ولهيت عن كذا اشتغلت عنه بلهو وهذا الذي ذكره الراغب هو الذي حمل المهدوي علي التفرقه بين المادتين

اعلم ان منكري البعث تعظم رغبتهم في الدنيا فنبه الله تعالى في هذه الايه علي خساستها واعلم ان نفس هذه الحياه لا يمكن ذمها لان اكتساب السعادات الاخرويه لا يصح الا فيها فلهذا حصل في تفسير الايه قولان الاول قال ابن عباس يريد حياه اهل الشرك والنفاق لان حياه المومن يحصل فيها اعمال صالحه والثاني انه عام في حياة المومن والكافر وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو فانه يلتذ به وعند انقضايه لا يبقي منه الا الندامه فكذلك هذه الحياه لا يبقي عند انقراضها الا الندامه وفي تشبيه هذه الحياه باللعب واللهو وجوه احدها ان مده اللعب واللهو قليله سريعه الانقضا وكذلك هذه الحياه وثانيها ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور واما عند التامل التام لا يبقي اللعب واللهو اصلا ولذلك فان اللعب واللهو انما يحصل للصبيان والجهال والمغفلين واما العقلاء فقلما يحصل لهم اللعب واللهو وكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقايق الامور واما المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقه معتبره

وللدار الاخره خير قرا الجمهور بلامين الاولي لام الابتدا والثانيه للتعريف وقراوا الاخره رفعا علي انها صفه للدار وخير خبرها وقرا ابن عامر ولدار بلام واحده هي لام الابتدا والاخره جر بالاضافه وفي هذه القراه تاويلان احدهما قول البصريين وهو انه من باب حذف الموصوف واقامه الصفه مقامه والتقدير ولدار الساعه الاخره او لدار الحياه الاخره يدل عليه وما الحياه الدنيا ومثله قولهم حبه الحمقا ومسجد الجامع وصلاه الاولي ومكان الغربي وحسن ذلك ايضا في الايه كون هذه الصفه جرت مجري الجوامد في ايلايها العوامل

كثيرا وكذلك كل ما جا مما يوهم فيه اضافه الموصوف الي صفته وانما احتاجوا الي ذلك لئلا يلزم اضافة الشي الي نفسه وهو ممتنع لان الاضافه اما للتعريف او للتخصيص والشي لا يعرف نفسه ولا يخصصها وهذا مبني علي ان الصفه نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كانت الصفة عين الموصوف لكان ذلك محالا والثاني وهو قول الكوفيين انه اذا اختلف لفظ الموصوف وصفته جازت اضافته اليها واوردوا ما قدمته من الامثله قال الفراهي اضافه الشي الي نفسه كقولك بارحه الاولي ويوم الخميس وحق اليقين وانما يجوز عند اختلاف اللفظين وقراه ابن عامر موافقه لمصحفه فانها رسمت في مصاحف الشاميين بلام واحده واختارها بعضهم لموافقتها لما اجمع عليه في يوسف ولدار الاخره خير وفي مصاحف غيرهم بلامين وخير يجوز ان يكون للتفضيل وحذف المفضل عليه للعلم به اي خير من الحياة الدنيا ويجوز ان يكون لمجرد الوصف بالخيريه كقوله تعالى اصحاب الجنه يوميذ خير مستقرا وللذين يتقون متعلق بمحذوف لانه صفه لخير والذي ينبغي ان يكون اللام للبيان اي اعني الذين وكذا كل ما جا من نحو خير لك من الاولي ذكروا في وجه هذه الخيريه امورا احدها ان خيرات الدنيا خسيسه وخيرات الاخره شريفه وبيان ذلك من وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضا الشهوتين وهو في نهاية الخساسه لان الحيوانات الخسيسه يشارك الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فالجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذيب اقوي علي الفساد والنهش والعقرب اقوي علي الايلام ومما يدل علي خساستها انها لو كانت شريفه لكان الاكثار منها يوجب زياده الشرف فيكون الانسان الذي اذهب عمره في الوقاع والاكل اشرف الناس واعلاهم درجه ومعلوم بالبديهه انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستحقرا يوصف بانه بهيمه او كلب او اخس وذلك لان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها ولذلك فان العقلا عند الاشتغال بالوقاع يختفون عن الناس وايضا فان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون الا الالفاظ الداله علي الوقاع وايضا فان هذه اللذات سريعه الانقضا والاستحاله فثبت بهذه الوجوه خساسه هذه اللذات واما السعادات الروحانيه فانها سعادات عاليه شريفه باقيه مقدسه ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة العلم والدين وشده الانقباض عن اللذات الجسمانيه فانهم بالطبع يحبونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقيا بالنسبه اليه وذلك يدل علي خساسه اللذات الجسمانيه وكمال مرتبه اللذات الروحانيه الامر الثاني في بيان ان خيرات الاخره افضل من خيرات الدنيا وهو ان نقول هب ان هذين النوعين تشاركا في الفضل الا ان الوصول الي الخيرات الموعوده في الجنه معلومه قطعا واما الوصول الي الخيرات الموعوده في الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكره اليوم صار تحت التراب في اخر ذلك اليوم

الامر الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات ام لا واما كل ما جمعه من السعي دات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في الاخرة الامر الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يخلو عن شوايب المكروهات والانتفاع بخيرات الاخرة خاليا عن شوايب المكروهات الامر الخامس هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات من غير شايبه الا ان ذلك الانتفاع منقرض ذاهب والمنافع المنقرضه يحزن الانسان لمفارقتها وكلما كانت تلك المنافع اكمل والذ كانت الاحزان الحاصله عند انقراضها وانقضايها اقوى واكمل قال ابن عباس المراد بالدار الاخرة الجنه وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الاخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الاخرة خير وقال اخرون نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا للذين اتقوا يتقون المعاصي والكباير فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليه خير من الاخرة لقوله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المومن وجنة الكافر **افلا تعقلون** قد تقدم الكلام في مثل هذه الهمزة الداخلة على الفاء واحسبها الواو وثم وقرا ابن عامر ونافع وحفص عن عاصم تعقلون خطابا لمن كان بحضرته عليه السلام وفي زمانه والباقون بياء الغيبه ردا على ما تقدم من الاسماء الغايبه وحذف مفعول تعقلون للعلم به اي افلا تعقلون ان الامر كما ذكر فتزهدوا في الدنيا او انها خير من الدنيا قد نعلم الايه قد هنا حرف تحقيق وقال الزمخشري والتبريزي قد نعلم بمعنى ربما التي تجي لزيادة الفعل وكثرته نحو قوله

قد يهلك المال نايله

قال ابو حيان وهذا القول غير مشهور للنحاة وان قال به بعضهم مستدلا بقوله

قد اترك القرن مصفرا انامله ~~ولكنه قد يهلك المال نايله~~

كان اثوابه مجت بفرصاد

وقول الاخر

اخي ثقة لا يتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نايله

والذي يظهر ان التكثير لا يفهم من قد انما فهم من سياق الكلام اذ الممدوح بقتل قرن واحد غير طايل وعلى تقدير ذلك فهو متعذر في الايه لان علمه تعالى لا يقبل التكثير قال شهاب الدين قد يجاب عنه بان التكثير في متعلقات العلم لا في العلم ثم قال وقوله بمعنى ربما التي تجي لزيادة الفعل وكثرته المشهور ان رب للتقليل لا للتكثير وزيادة ما عليها لا يخرجها عن ذلك بل هي مهيئه لدخولها على الفعل وما المهيئه لا تزيل الكلمة عن معناها الاصلي كما لا تزيل لعل عن الترجي ولا كان عن التشبيه ولا ليت عن التمني وقال ابن مالك قد مابي التقليل والصرف الى معنى المضي ويكون

جبند

حينئذ للتحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد يعلمون اني رسول الله وقوله

وقد يدرك الانسان رحمه ربه ولو كان تحت الارض سبعين واديا

وقد تخلوا من التقليل وهي صارفه لمعنى المضي نحو قوله قد نرى تقلب وجهك وقال مكي قد هنا وشبهه تاتي لتاكيد الشي وايجابه وتصديقه ونعلم بمعنى علمنا وقد تقدم الكلام في هذا الحرف وانها مترددة بين الحرفيه والاسميه وقال ابو حيان هنا قد حرف توقع اذا دخلت على مستقبل الزمان كان التوقع من المتكلم كقولك قد ينزل المطر شهر كذا واذا كان ماضيا او فعل حال بمعنى المضي كان التوقع عند السامع واما المتكلم فهو موجب ما اخبر به وعبر هنا بالمضارع اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان كقولهم هو يعطي ويمنع وانه ليحزنك ساد مسد المفعولين فانها معلقه عن العمل وكسرت لدخول اللام في خبرها وتقدم الكلام في ليحزنك وانه قرى بفتح الياء وضمها من حزنه واحزنه في ال عمران والذي يقولون فاعل وعايده محذوف اي الذي يقولونه من نسبتهم الى ما لا يليق به والضمير في انه ضمير الشان والحديث والجمله بعده خبر مفسرة له ولا يجوز في هذا المضارع ان يقدر باسم فاعل رافع لفاعل كما تقدر في قولك ان زيدا يقوم ابوه لئلا يلزم تفسير ضمير الشان بمفرد وقد تقدم انه ممنوع عند البصريين قال السدي التقى الاخنس ابن شريق وابو جهل ابن هشام فقال الاخنس ابا جهل فقال يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس هاهنا احد يسمع كلامك غيري فقال ابو جهل والله ان محمدا لصادق وما كذب محمد قط ولكن اذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقايه والحجابه والندوة والنبوة فماذا يكون لساير قريش فانزل الله عز وجل هذه الايه وقال ناجيه ابن كعب قال ابو جهل للنبي صلى الله عليه وسلم ما نتهمك ولا نكذبك ولكنا نكذب الذي جيت به فانزل الله تعالى هذه الايه فانهم لا يكذبونك قرا نافع والكسايي لا يكذبونك مخففا من اكذب والباقون مثقلا من كذب وهي قراه علي وابن عباس واختلف الناس في ذلك فقيل هما بمعنى واحد مثل اكثر وكثر وانزل ونزل وقيل بينهما فرق قال الكسايي العرب تقول كذبت الرجل بالتشديد اذا نسبت الكذب اليه واكذبته اذا نسبت الكذب الى ما جاء به دون ان ينسبه اليه ويقولون ايضا اكذبت الرجل اذا وجدته كاذبا كاحمدته اذا وجدته محمودا فمعنى لا يكذبونك مخففا لا ينسبون الكذب اليك ولا يجدونك كاذبا وهو واضح واما التشديد فيكون خبرا محضا عن عدم تكذيبهم اياه فان قيل هذا محال لان بعضهم قد وجد منه تكذيبه ضرورة فالجواب من وجوه الاول ان هذا وان كان منسوبا الى جميعهم اعني عدم التكذيب فهو انما يراد به بعضهم مجازا كقوله كذبت قوم نوح كذبت قوم لوط وان كان فيهم من لم يكذبه فهو عام يراد به الخاص والثاني انه نفي التكذيب لانتفا ما يترتب عليه من المضار فكانه قيل فانهم لا يكذبونك تكذيبا يبالي به ويضرك لانك لست بكاذب فتكذيبهم كلا تكذيب فهو من نفي السبب لانتفا مسببه وقال الزمخشري والمعنى ان تكذيبك امر راجع الى الله لانك رسوله المصدق فهم لا يكذبونك في الحقيقه انما يكذبون الله بجحود اياته فانته عن حزنك كقول السيد لغلامه وقد اهانه بعض الناس لن يهينوك

وقيل ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ان اتبعناك تخطفنا من ارضنا فنحن لا نومن بك لهذا السبب واعلم ان فرق الكفار كانوا اكثر من فمنهم من ينكر نبوته لانه ينكر ان يكون الرسول من البشر وقد تقدم شبههم واجاب الله عنها ومنهم من ينكر البعث ويقول اذا جئتنا اخبر بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فيطعن في رسالته من هذا الوجه وقد ذكر الله تعالى شبههم في هذه السورة واجاب عنها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهه وهو المذكور في هذه الايه واختلفوا في ذلك الحزن فقيل كانوا يقولون ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل كانوا يصرحون بانهم لا يومنون به وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب

وانما اهانوني فهو نظير قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثالث ان القوم ما كانوا ن
يكذبون به في السر كما تقدم في سبب النزول فيكون تقدير الايه فانهم لا يكذبونك بقلوبهم بل بظاهر
قولهم ونظيره قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم في قصه موسى عليه السلام الرابع انهم
لا يقولون انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل وما وجدوا منك كذبا البته وسموك بالامين وانما جحدوا ا
نبوتك لانهم اعتقدوا ان محمدا عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل في نفسه كونه رسولا من عند الله
وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب بل هو امين في كل الامور الا في هذا الوجه الواحد الخامس
قال ابن الخطيب المراد انهم لا يخصونك بالتكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا
لقوله ولكن الظالمين بايات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انها سحر فالتقدير انهم لا ن
يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الانبيا والرسل بايات الله يجوز في هذا الجار
وجهان احدهما انه متعلق بيجحدون وهو الظاهر وجوز ابو البقا ان يتعلق بالظالمين قال
كقوله تعالى واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وهذا الذي قاله ليس بجيد لان البا هناك سببيه اي
ظلموا بسببها والبا هنا معناها التعديه وهنا شي يتعلق به تعلقا واضحا فلا ضرورة تدعوا الى الخروج
عنه وفي هذه الايه اقامة الظاهر مقام المضمر اذ الاصل ولكنهم يجحدون بايات الله ولكنه نبه على ان الظلم
هو الحامل لهم على الجحود والجحود والجحد نفي ما في القلب ثباته او اثبات ما في القلب نفيه وقيل
الجحد انكار المعرفة فليس مرادفا للنفي من كل وجه ولقد كذبت رسل من
قبلك الايه لما ازال الحزن عن قلب رسوله صلى الله عليه وسلم في الاية الاولى بان بين ان تكذيبهم يجري
مجرى تكذيب الله تعالى ذكر في هذه الايه طريقا اخر في ازالة الحزن عن قلبه بان بين ان ساير الامم
عاملوا انبياهم بمثل هذه المعامله وان اولئك صبروا على تكذيبهم حتى اتاهم الله النصر والفتح والظفر
فوجب ان تقتدي بهم في هذه الطريقة من قبلك متعلق بكذبت ومنع ابو البقا ان يكون
صفة لرسل لانه زمان والزمان لا يوصف به الجثث وقد تقدم البحث في ذلك في البقرة وهنا عند
قوله وانشانا من بعدهم قرنا واوذوا يجوز فيه اربعة اوجه اظهرها انه عطف
على قوله كذبت اي كذبت الرسل واوذوا فصبروا على كل ذلك والثاني انه معطوف على فصبروا اي فصبروا
واوذوا والثالث وهو بعيد ان يكون معطوفا على كذبوا فيكون داخلا في صلة الحرف المصدري
والتقدير فصبروا على تكذيبهم وايذايهم والرابع ان يكون مستانفا قال
ابو البقا ويجوز ان يكون الوقف تم على قوله كذبوا ثم استانف فقال واوذوا وقرا الجمهور واوذوا بواو
بعد الهمزة من اذى يوذي رباعيا وقرا ابن عامر في رواية شاذه واذوا من غير واو بعد الهمزة وهو
من اذيت الرجل ثلاثيا لا من اذيت رباعيا حتى اتاهم نصرنا الظاهر ان هذه الغايه متعلقه
بقوله فصبروا اي كان غاية صبرهم نصر الله اياهم وان جعلنا واوذوا عطفا عليه كانت غاية لهما وهو واضح
وان جعلناه مستانفا كانت غاية له فقط وان جعلناه معطوفا على كذبت فيكون الغايه للثلاثه والنصر

مضاف

مضاف لفاعله ومفعوله محذوف اي نصرنا اياهم وفيه التفات من ضمير الغيبه الى التكلم اذ قبله بايات
الله فلو جا على ذلك لقيل نصره وفايدة الالتفات اسناد النصر الى ضمير المتكلم المشعر بالعظمه
ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق لا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه
كقوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي
وهذه الايه تدل على قول اهل السنه في خلق الافعال لان كلما اخبر الله عن وقوعه فذاك الخبر ممتنع
التغيير واذا امتنع تطرق التغيير الى الخبر امتنع تطرق التغيير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن
بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بالايطاق والله اعلم
ولقد جاك من نبا المرسلين اي خبرهم في القران كيف انجيناهم ودمرنا قومهم وفي فاعل
جا وجهان احدهما هو مضمر واختلفوا فيما يعود عليه هذا الضمير فقال ابن عطيه الصواب
عندي ان يقدر جلا او بيان وقال الرماني تقديره نبا وقال ابو حيان الذي يظهر
لي ان يعود على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقه اي ولقد جاك هذا الخبر من تكذيب اتباع الرسل
للرسل والصبر والايذا الى ان نصروا وعلى هذه الاقوال يكون من نبا المرسلين في محل نصب على الحال
من ذلك الضمير وعامله هو جا لانه عامل في صاحبها والثاني ان من نبا هو الفاعل ذكره الفارسي وهذا ا
انما يتمشى له على راي الاخفش لانه لا يشترط في زيادتها شيا وهذا كما رايت كلام موجب والمجرور معرفه
وضعف هذا ايضا من جهة المعنى بانه لم يجيه كل نبا للمرسلين لقوله منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك وزياده من تودي الى انه جاه جميع الانبا لانه اسم جنس مضاف والامر بخلافه ولم يتعرض الزمخشري
للفاعل الا انه قال ولقد جاك من نبا المرسلين بعض انبايهم وقصصهم وهذا تفسير معنى لا تفسير ن
اعراب اذ من لا تكون فاعله ولا يجوز ان يكون من نبا صفة لمحذوف هو الفاعل اي ولقد جاك نبا من
نبا المرسلين لان الفاعل لا يحذف بحال الا في مواضع ذكرت ذلك كذا قالوا قال ابو البقا ولا
يجوز عند الجميع ان يكون من صفة لمحذوف لان الفاعل لا يحذف وحرف الجر اذا لم يكن زايدا لم يصح
ان يكون فاعلا لان حرف الجر يعدي وكل فعل يعمل في الفاعل من غير تعد يعني بقوله لم يصح ان يكون
فاعلا لم يصح ان يكون المجرور بذلك الحرف والا فالحرف لا يكون فاعلا البته وان كان كبر هذا
شرط جوابه الفا الداخله على الشرط الثاني وجواب الثاني محذوف تقديره فان استطعت ان تبتغي
فافعل ثم جعل الشرط الثاني وجوابه جوابا للشرط الاول وقد تقدم مثل ذلك في قوله فاما ياتينكم مني
هدى فمن تبع هداي فلا خوف الا ان جواب الثاني هناك مظهر وكان في اسمها وجهان احدهما انه اعراضهم
وكبر جملة فعليه في محل نصب خبرا مقدما على الاسم وهي مسالة خلاف هل يجوز تقديم خبر كان على اسمها اذا
كان فعلا رافعا لضمير مستتر ام لا واما اذا كان خبرا لمبتدا فلا يجوز البته لئلا يلتبس بباب الفاعل
واللبس هنا مامون ووجه المنع استصحاب الاصل وكبر اذا قيل انه خبر كان فهل يحتاج الى اضمار قد ام لا
والظاهر انه لا يحتاج لانه كثر وقوع الماضي خبرا لها من غير قد نظما ونثرا وبعضهم يخص ذلك بكان ويمنعه في
غيرها من اخواتها الا بقد ظاهرة او مضمرة ومن مجي ذلك في خبر اخواتها قول النابغه

امستخلاة واميى اهلها احتملوا اخنى عليها الذي اخنى على أسد

والثاني ان يكون اسمها ضمير الامر والشان والجملة الفعلية مفسرة له في محل نصب على الخبر فاعراضهم مرفوع بكبر وفي الوجه الاول بكان ولا ضمير في كبر على الثاني وفيه ضمير على الاول ومثل ذلك في جواز هذين الوجهين قوله تعالى ودمرنا ما كان يصنع فرعون وانه كان يقول سفيهنا فرعون يحتمل ان يكون اسما وان يكون فاعلا وكذلك سفيهنا ومثله ايضا قول امرء القيس

وان تك قد ساءتك مني خليقة فسلي ثيابي من ثيابك تنسلي

خليقة تحتمل الامرين والمها وقد هنا يوضح قول من يشترطها وهل يجوز في مثل هذا التركيب التنازع وذلك ان كلا من كان وما بعدها من الافعال المذكورة في هذه الامثلة يطلب المرفوع من جهة المعنى وشروط الاعمال موجوده قال شهاب الدين وكنت قديما سالت الشيخ يعني اباحيان عن ذلك فاجاب بالمنع محتجا بان شرط الاعمال ان لا يكون احد المتنازعين مفتقرا الى الاخر وان لا يكون من تمام معناه وكان مفتقرة الى خبرها وهو من تمام معناها وهذا الذي ذكره من المنع وترجيحه ظاهر الا ان النحويين لم يذكروه في شروط الاعمال وقوله وان كان كبر مؤول بالاستقبال وهو التبيين والظهور فهو كقوله ان كان قميصه قد من قبل اي ان تبين وظهر والا فهذه الافعال قد وقعت وانقضت فكيف يقع شرطا وقد تقدم ان المبرد يبقي كان خاصه على مضيها في المعنى مع ادوات الشرط وليس بشي واما فان استطعت فهو مستقبل معنى لانه لم يقع بخلاف كونه كبر عليه اعراضهم وقد التمس وان تبتغي مفعول الاستطاعة ونفقا مفعول الابتغا والنفق السرب النافذ في الارض واصله من جحر اليربوع ومنه النافقا والقاصعا وذلك ان اليربوع يحفر في الارض سربا ويجعل له بابين وقيل ثلثه النافقا والقاصعا والداميا ثم يرق بالحفر ما يقارب وجه الارض فاذا نابه امر دفع تلك القشره الرقيقه وخرج وقد تقدم استيفا هذه الماده عند قوله يخادعون والمنافقون وقوله في الارض ظاهره انه متعلق بالفعل قبله ويجوز ان يكون صفة لنفقا فيتعلق بمحذوف وهي صفة لمجرد التوكيد اذ النفق لا يكون الا في الارض وجوز ابو البقا مع هذين الوجهين ان يكون حالا من فاعل تبتغي اي وانت في الارض قال وكذلك في السما يعني من جواز الاوجه الثلثة وهذا الوجه الثالث ينبغي ان لا يجوز لخلوه عن الفايده والسلم قيل المصعد وقيل الدرج وقيل السبب تقول العرب اتخذني سلما لحاجتك اي سببا قال كعب ابن زهير

ولا لكما منجى من الارض فابغيا بها نفقا او في السموات سلما

وهو مشتق من السلامه قالوا لانه يسلم به الى المصعد والسلم مذكر وحكى الفرا تانيثه قال بعضهم ليس ذلك بالوضع بل لانه بمعنى المرقاة كما انث بعضهم الصوت في قوله سايل بني اسد ما هذه الصوت لما كان في معنى الصرخه روي عن ابن عباس ان الحرث ابن عامر ابن نوفل ابن عبد مناف اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في محضر من قريش فقالوا يا محمد ايتنا باية من عند الله كما كانت الانبيا تفعل وانا نصدق بك فابى الله ان ياتيهم باية فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك

على

عليه فنزلت هذه الاية والمعنى وان عظم عليك اعراضهم عن الايمان وشق ذلك عليهم وكان عليه الصلاة والسلام يحرص على ايمان قومه اشد الحرص وكانوا اذا سالوا اية احب ان يريهم الله ذلك طمعا في ايمانهم فقال الله عز وجل فان استطعت ان تبتغي اي تطلب وتتخذ نفقا سربا في الارض فتذهب فيه او سلما درجا ومصعدا في السما فتصعد فيه فتاتيهم باية فافعل ولو شا الله لجمعهم على الهدى فامنوا كلهم وهذا يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاه على الكفر وتقريره ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان او غير صالحة فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة للايمان وخالق هذه القدرة يكون قد اراد الكفر منه لا محالة وان كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فيكون نسبة القدرة الى الطرفين مستويه فيمتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لداعيه ترجح وحصول تلك الداعيه ليس من العبد والا لزم التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعيه هو الله وثبت ان مجموع القدرة مع الداعيه الخالصه يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع الداعيه المستلزمه لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فلا تكونن من الجاهلين اي بهذا الحرف وهو قوله ولو شا الله لجمعهم على الهدى فان من يكفر انما يكفر لسابق علم الله فيه وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحاله كقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم ولا تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود تبعيدك عن مثل هذه الحاله انما يستجيب الذين يسمعون الاية اعلم انه بين السبب في كونهم لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذي يحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القايل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف والموتى يبعثهم الله فيه ثلثة اوجه اظهرها انها جملة من مبتدا وخبر سيقت للاخبار بقدرته وان من قدر على بعث الموتى يقدر على احيا قلوب الكفرة بالايمان فلا تاسف على من كفر والثاني ان الموتى منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر بعده ورجح هذا الوجه على الرفع بالابتدا لعطف جملة الاشتغال على جملة فعليه قبلها فهو نظير والظالمين اعد لهم عذابا اليما بعد قوله يدخل والثالث انه مرفوع نسقا على الموصول قبله والمراد بالموتى الكفار اي انما يستجيب المومنون السامعون من اول وهلة والكافرون الذين يحييهم الله تعالى بالايمان ويوفقهم له واما الكافرون فيبعثهم الله ثم اليه يرجعون وحينيذ يسمعون واما قبل ذلك فلا يسمعون البته وعلى هذا فتكون الجملة من قوله يبعثهم الله في محل نصب على الحال الا ان هذا القول يبعده قوله تعالى ثم اليه يرجعون الا ان يكون من ترشيح المجاز وتقدمت له نظاير وقري ترجعون من رجع اللازم واعلم ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد واصلح احواله ان يدفن تحت التراب والروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس والعقل بالنسبة الى الروح كالروح

بالنسبة الي الجسد والعقل بدون معرفة الله وطاعته كالضايع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفه الي العقل كنسبه العقل الي الروح ونسبة الروح الي الجسد فمعرفه الله ومحبته هي روح الروح والنفس الخاليه عن هذه المعرفه تكون كصفه الاموات فلهذا السبب وصف الكفار بانهم من الموتي

وقالوا لولا نزل عليه اية قاهرة يروي ان بعض الملحدين طعن فقال لوكان محمد قد اتي باية معجزة لما صح ان يقول اوليك الكفار لولا انزل عليه ايه ولما قال قل ان الله قادر علي ان ينزل ايه والجواب ان القران معجز قاهر وبينه باهر لانه عليه السلام تحداهم به فعجزوا عن معارضته فدل علي كونه معجزا فان قيل فاذا كان الامر كذلك فكيف قالوا لولا انزل عليه اية من ربه فالجواب من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا علي سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتاب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كالتوراة والانجيل والزبور فلاجل هذه الشبهه طلبوا المعجزه الثاني انهم طلبوا معجزات من جنس معجزات ساير الانبيا مثل فلق البحر واظلال الجبل واحيا الموتي الثالث انهم طلبوا مزيد الايات علي سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملايكه واسقاط السما كسفا الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله تعالي عن بعضهم في قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ايتنا بعذاب اليم ثم انه جل تعالي اجابهم بقوله قل ان الله قادر علي ان ينزل آيه اي انه قادر علي ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون

من ربه فيها وجهان احدهما انها متعلقة بنزل والثاني انها متعلقة بمحذوف لانها صفة لايه اي ايه من ربه وتقدم الكلام علي لولا وانها تحضيضيه معني قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون اي ما عليهم في انزالها واختلفوا في تفسيرها علي وجوه احدها ان يكون المراد انه تعالي لما انزل آيه قاهره وهي القران كان طلب الزياده جاريا مجري التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شا فعل وان شا لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب المشيه علي قول اهل السنة او علي وفق المصلحه علي قول المعتزله وعلي التقديرين فانها لا تكون علي وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شا اجابهم اليها وان شا لم يجبهم الثاني انه لما ظهرت المعجزه القاهره والدلالة الكافيه لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله تعالي الي اقتراحهم فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا الي ما لا نهاية له وذلك يفضي الي ان لا يستقر الدليل ولا تتم الحجه فوجب سد هذا الباب في اول الامر والاكتفا بما سبق من المعجز القاهر الثالث انه تعالي لو اعطاهم ما طلبوا من المعجزات القاهره ولم يومنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلا فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالي لهم وان كانوا لا يعلمون كيفيه هذه الرحمه الرابع انه تعالي علم منهم ان طلبهم هذه المعجزات لاجل العناد لا لطلب فايدة وعلم انه تعالي لو اعطاهم مطلوبهم لم يومنوا فلهذا السبب ما اعطاهم لانه لا فايدة في ذلك

وما من دابة من زايده لوجود الشرطين وهي مبتدا والا امم خبرها مع ما عطف عليه وقوله في الارض صفة لدابة فيجوز لك ان تجعلها في محل جر باعتبار اللفظ وان تجعلها في محل رفع باعتبار الموضع ولا طاير الجمهور علي

جر نسقا علي لفظ دابه وقرا ابن ابي عبله برفعه نسقا علي موضعها وقرا ابن عباس ولا طير من غير الف وقد تقدم الكلام فيه هل هو جمع او اسم جمع وقوله يطير في قراة الجمهور يحتمل ان يكون في محل جر باعتبار لفظه ويحتمل ان يكون في محل رفع باعتبار موضعه واما علي قراة ابن ابي عبله ففي محل رفع ليس الا وفي قوله ولا طاير ذكر خاص بعد عام لان الدابه تشتمل علي كل ما دب من طاير وغيره فهو كقوله وملايكته وجبريل وفيه نظر اذ المقابله هنا تنفي ان يكون الدابه تشمل الطاير بجناحيه فيه قولان احدهما ان البا متعلقه بيطير وتكون البا للاستعانه والثاني ان يتعلق بمحذوف علي انها حال وهي حال موكده كما يقال نظرت بعيني وفيها رفع مجاز يتوهم لان الطيران يستعار في السرعة قال

قوم اذا الشر ابدي ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

ويطلق الطير علي العمل قال تعالي وكل انسان الزمناه طايره في عنقه وقوله الا امم خبر المبتدا وجمع وان لم يتقدمه الا شيان لان المراد بهما الجنس وامثالكم صفه لامم يعني امثالهم في الارزاق والاجال والموت والحياة والحشر والنشر والاقتصاص لمظلومها من ظالمها وقيل في معرفة الله وعبادته وقال مجاهد اصناف مصنفة تعرف باسمايها يريد ان كل جنس من الحيوان امه كالطير امه والدواب امه والسباع امة تعرف باسمايها مثل بني ادم يعرفون باسمايهم يقال الانس والناس قال صلي الله عليه وسلم لولا ان الكلاب امه من الامم لامرت بقتلها فاقتلوا منها كل اسود بهيم وقيل امثالكم يفقه بعضهم عن بعض

في وجه النظم انه تعالي بين في الايه الاولي انه لو كان انزال المعجزات مصلحة لهم لفعلها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لم يظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالي يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين ذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله تعالي وعنايته ورحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الي جميع الحيوانات فلو كان اظهار هذه المعجزات مصلحة للمكلفين لفعلها ولم يبخل بها لانه لم يبخل علي شي من الحيوانات بمصالحها ومنافعها فدل ذلك علي انه تعالي انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين وقال القاضي انه تعالي لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الي الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم انهم يحشرون والمقصود بيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حقكم كذلك هو حاصل في حق البهايم

حصر الحيوان في هاتين الصفتين وهما ان يدب واما ان يطير وفي الايه سوالات الاول من الحيوانات ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وساير ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابه من حيث انها تدب في الماء ولان سبحها في الماء كسبح الطير في الهواء الا ان وصفها بالدب اقرب الي اللغة من وصفها بالطيران السوال الثاني ما الفايده في تقييد الدابه بكونها في الارض والجواب من وجهين احدها انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السما وان كان مخلوقا مثلها فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالي لما كانت حاصله في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهره مصلحه

لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان دون مرتبة الانسان لا بذكر من كان اعلا حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض السوال الثالث ما الفايدة في قوله يطير بجناحيه مع ان كل طاير فانما يطير بجناحيه والجواب ما تقدم من ذكر التوكيد او من دفع توهم المجاز وقيل انه تعالى قال في صفة الملايكة جاعل الملايكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشآ فذكر قوله بجناحيه ليخرج عنه الملايكة لما بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان دون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلا منه السوال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطاير والجواب ما تقدم من ارادة الجنس
ما فرطنا في الكتاب من شي في المراد بالكتاب قولان الاول المراد به اللوح المحفوظ قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة وعلى هذا فالعموم ظاهر لان الله تعالى اثبت ما كان وما يكون فيه والثاني المراد به القران لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق وهو في هذه الاية القران وعلى هذا فهل العموم باق منهم من قال نعم وان جميع الاشيا مثبتة في القران اما بالصريح واما بالايما فان قيل كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وعلم الحساب ولا تفصيل كثير من المباحث والعلوم ولا تفاصيل مذاهب الناس ودلايلهم في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شي يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشيا التي يجب معرفتها والاحاطة بها واعلم ان علم الاصول موجود بتمامه في القران على ابلغ الوجوه واما تفاصيل الاقاويل والمذاهب فلا حاجة اليها واما تفاصيل الفروع فالعلما قالوا ان القران دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة واذا كان كذلك فكل ما دل عليه احد هذه الاصول الثلثة كان ذلك في الحقيقة موجودا من القران قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وروي ان ابن مسعود كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمتوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امراة قرات جميع القران ثم اتته فقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما اتانا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة وقال ابن الخطيب يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله في قوله تعالى في سورة النسآ حين عدد قبايح افعال الشيطان قال ولامرنهم فليغيرن خلق الله فظاهر هذه الاية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن وذكر الواحدي ان الشافعي جلس في المسجد الحرام فقال لا تسالوني عن شي الا اجبتكم فيه من كتاب الله فقال رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شي عليه فقال اين هذا في كتاب الله تعالى فقال قال الله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر سندا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا الى عمر انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجاب عن كتاب الله مستنبطا ثلاث درجات

وقوله

وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث العسيف والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله تعالى ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المراة اذا اعترفت قال الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وعند هذا يصح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي والله اعلم وقال بعضهم ان هذا عام اريد به الخصوص والمعنى ما فرطنا في الكتاب من شي يحتاج اليه المكلفون
من شي فيه ثلثة اوجه احدها ان من زايدة في المفعول به والتقدير ما فرطنا شيا ويضمن فرطنا معنى تركنا واغفلنا والمعنى ما اغفلنا ولا تركنا شيا والثاني ان من تبعيضية اي ما تركنا ولا اغفلنا في الكتاب بعض شي يحتاج اليه المكلف الثالث ان من شي في محل نصب على المصدر ومن زايدة فيه ايضا ولم يجز ابو البقا غيره فانه قال من زايدة وشي هنا واقع موقع المصدر اي تفريطا وعلى هذا التاويل لا يبقى في الاية حجة لمن ظن ان الكتاب يحتوي على ذكر كل شي صريحا ونظير ذلك لا يضركم كيدهم شيا ولا يجوز ان يكون مفعولا به لان فرطنا لا يتعدى بنفسه بل بحرف الجر وقد عديت الى الكتاب بفي فلا يتعدى بحرف اخر ولا يصح ان يكون المعنى ما تركنا في الكتاب من شي لان المعنى على خلافه فبان ان التاويل ما ذكرنا انتهى قوله يحتوي على ذكر كل شي صريحا لم يقل به احد لانه مكابرة في الضروريات وقرا الاعرج وعلقمة فرطنا مخففا فقيل هما بمعنى وعن النقاش فرطنا اخرنا كما قالوا فرط الله عنك المرض اي ازاله ثم الى ربهم يحشرون قال ابن عباس والضحاك حشرها موتها وقال ابو هريرة يحشر الله الخلق كلهم يوم القيمة البهايم والدواب والطير وكل شي فياخذ للجما من القرنا ثم يقول كوني ترابا فحينيذ يتمنى الكافر ويقول يا ليتني كنت ترابا ويتاكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت
والذين كذبوا مبتدا وما بعده الخبر ويجوز ان يكون صم خبر مبتدا محذوف والجملة خبر الاول والتقدير والذين كذبوا بعضهم صم وبعضهم بكم وقال ابو البقا صم وبكم الخبر مثل حلو حامض والواو لا يمنع من ذلك وهذا الذي قاله لا يجوز من وجهين احدهما ان ذلك انما يكون اذا كان الخبران في معنى خبر واحد لانه في معنى مز ويجوز هو اعسر يسر يعني اضبط واما هذان الخبران فكل منهما مستقل بالفايدة والثاني ان الواو لا يجوز في مثل هذا الا عند ابي علي الفارسي وهو وجه ضعيف والمراد بالايات قيل جميع الدلايل والحجج وقيل القران ومحمد في الظلمات فيه اوجه احدها ان يكون خبرا ثانيا لقوله والذين كذبوا ويكون ذلك عبارة عن العمى ويصير نظير الاية الاخرى صم بكم عمي فعبر عن العمى بلازمه والمراد بذلك عمى البصيرة الثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من الضمير المستكن في الخبر تقديره ضالون حال كونهم مستقرين في الظلمات الثالث انه صفة لبكم فيتعلق ايضا بمحذوف اي بكم كاينون في الظلمات الرابع ان يكون طرفا على حقيقته وهو ظرف لصم او لبكم قال ابو البقا ولما ينوب عنهما من الفعل اي لان الصفتين في قوة التصريح بالفعل
في وجه النظم قولان الاول انه تعالى لما بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كانت قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الايمان بقوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ذكر هذه الاية تقريرا لذلك المعنى الثاني انه تعالى لما ذكر قوله وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه

الامم امثالكم في كونها داله على انها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وان عناية الله محيطة بهم ورحمته واصله اليهم قال بعده والمكذبون بهذه الدلايل والمنكرون لهذه العجايب صم لا يسمعون كلاما بكم لا ينطقون بالحق خايضون في ظلمات الكفر غافلون عن تامل هذه الدلايل

من يشا الله يضلله في من وجهان احدهما انها مبتدا وخبرها ما بعدها وقد عرف غير مرة ومفعول يشا محذوف اي من يشا الله اضلاله والثاني انه منصوب بفعل مضمر يفسره ما بعدها من حيث المعنى وتقدير ذلك الفعل متاخرا عن اسم الشرط ليلا يلزم خروجه عن الصدر وقد تقدم التنبيه على ذلك وان فيه خلافا والتقدير من يشقي الله يشا اضلاله ومن يسعد يشا هدايته فان قيل هل يجوز ان يكون من مفعولا مقدما ليشا فالجواب ان ذلك لا يجوز لفساد المعنى فان قيل اقدر مضافا هو المفعول حذف واقيمت من مقامه تقديره اضلال من يشا وهدايه من يشا ودل على هذا المضاف جواب الشرط فالجواب ان الاخفش حكي عن العرب ان اسم الشرط غير الظرف والمضاف الى اسم الشرط لا بد ان يكون في الجزا ضمير يعود عليه او على ما اضيف اليه فالضمير في يضلله ويجعله اما ان يعود على المضاف المحذوف ويكون كقوله او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج فالها في يغشاه تعود على المضاف اي كذي كظلمات يغشاه واما ان يعود على اسم الشرط والاول ممتنع اذ يصير التقدير اضلال من يشا الله يضلله اي يضل الاضلال وهو فاسد والثاني ايضا ممتنع لخلو الجواب من ضمير يعود على المضاف الى اسم الشرط فان قيل يجوز ان يكون المعني من يشا الله بالاضلال ويكون من مفعولا مقدما لان شا بمعني اراد واراد يتعدي بالبا قال

ارادت عرارا بالهوان ومن يرد عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم

قيل لا يتعلم يلزم من كون شا بمعني اراد ان يتعدي تعديته ولذلك نجد اللفظ الواحد تختلف تعديته باختلاف متعلقه تقول دخلت الدار ودخلت في الامر ولا يقول دخلت الامر فاذا كان ذلك في اللفظ الواحد فما بالك بلفظين ولم يحفظ من العرب تعديه شا بالبا وان كانت في معني اراد

احتج اهل السنه بهذه الايه على ان الهدي والضلال ليس الا من الله لتصريح الايه بذلك واجاب المعتزلة عن ذلك بوجوه الاول قال الجبايي معناه انه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيمة عند الحشر ويكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنه وعن طريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي هذا بانه تعالى بين في باقي الايات انه يحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما ماواهم جهنم الثاني قال الجبايي ايضا ويحتمل انهم يكونون كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم بايات الله في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدنيا فشبهه من هذا الوجه بهم واجرا عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم محمول على الشتم والاهانه لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة اما قوله تعالى من يشا الله يضلله فقال الكعبي ليس هذا على سبيل الا لانه تعالى وان اجمل القول فيه ههنا فقد فصله في ساير الايات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدي وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت

وتود

وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الايات ان مشية الهدي والضلال وان كانت مجمله في هذه الايه الا انها مفصله في ساير الايات فيحمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزله ذكروا في تاويل هذه الايه وجوها احدها قوله من يشا الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم وثانيها يضلله يوم القيمة عن طريق الجنه وعن وجدان الثواب لانه ثبت بالدليل انه تعالى لا يشا هذا الاضلال الا لمن يستحقه عقوبة كما لا يشا الهدي الا للمومنين واعلم ان هذه الوجوه التي تكلفها المعتزله انما تحسن لو ثبت في العقل انه لا يمكن اجرا هذا الكلام على ظاهره وقد دللنا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي هو الله تعالى وبينا ان عند حصوله يجب الفعل في هذه المقدمات الثلثه توجب القطع بان الكفر والايمان من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه وقد تقدم ابطال هذه الوجوه عند قوله ختم الله على قلوبهم وغيرها من الايات فلا حاجة الى الاعادة

قل ارايتكم الايه يجوز نقل حركة همزة الاستفهام الى لام قل وحذف الهمزة تخفيفا وهي قراة ورش وهو تسهيل مطرد وارايتكم هذه بمعني اخبرني ولها احكام يختص بها اضطربت اقوال الناس فيها وانتشر خلافهم ولا بد من التعرض لذلك فنقول ارايت ان كان البصريه او العلميه الباقيه على معناها او التي لاصابه الريه كقولهم رايت الطاير اي اصبت ريته لم يجز فيها تخفيف الهمزة التي هي عينها بل تحقق ليس الا او تسهل بين بين من غير ابدال ولا حذف ولا يجوز ان يلحقها كاف على انها حرف خطاب بل ان لحقها كاف كانت ضميرا مفعولا اول ويكون مطابقا لما يراد به من تذكير وتانيث وافراد وتثنية وجمع واذا اتصلت بها تا الخطاب لزم مطابقتها لما يراد بها مما ذكر ويكون ضميرا فاعلا نحو ارايتم ارايتما ارايتن ويدخلها التعليق والالغا وان كانت العلميه التي ضمنت معني اخبرني اختصت باحكام اخر منها انه يجوز تسهيل همزتها بابدالها الفا وهي مرويه عن نافع من طريق ورش والنحاه يستضعفون ابدال هذه الهمزة القابل المشهور عندهم تسهيلها بين بين وهي الروايه المشهوره عن نافع لكنه قد نقل الابدال المحض قطرب وغيره من اللغويين قال بعضهم هذا غلط غلط عليه اي على نافع وسبب ذلك انه يودي الى الجمع بين ساكنين فان اليا بعدها ساكنه ونقل ابو عبيد القاسم بن سلام عن ابي جعفر ونافع وغيرها من اهل المدينه انهم يسقطون الهمزة ويدعون ان الالف خلف منها قال شهاب الدين وهذه العبارة تشعر ان هذه الالف ليست بدلا عن الهمزة بل جي بها عوضا عن الهمزة الساقطه وقال مكي ابن ابي طالب وقد روي عن ورش ابدال الهمزة الفا لان الروايه عنه انه يمد الثانيه والمد لا يتمكن الا مع البدل وحسن جواز البدل في الهمزة وبعدها ساكن ان الاول حرف مد ولين فالمد الذي يحدث مع السكون يقوم مقام حركه يتوصل بها الى النطق بالساكن وقد تقدم شي من هذا عند قوله ءانذرتهم ومنها ان تحذف الهمزة التي هي عين الكلمه وبها قرا الكسايي وهي فاشيه نظما ونثرا فمن النظم قوله

ارايت ما جات به املودا مرجلا ويلبس البرودا
اقابلن احضروا الشهودا

وقال اخر

ارايتك اذ هنا عليك الم تخف رقيبا وحولي من عدوك حصر

وانشد الكسائي لابي الاسود

ارايت امرا كنت لم ابله اتاني فقال اتخذني خليلا

وزعم الفرا ان هذه اللغة لغة اكثر العرب قال في ارايت لغتان ومعنيان احدهما ان يسال الرجل ارايت زيدا اي اعلمت فهذه مهموزة وثانيهما ان تقول ارايت بمعنى اخبرني فها هنا تترك الهمزة ان شيت وهو اكثر كلام العرب يومي الي ترك الهمزة للفرق بين المعنيين انتهي وفي كيفية حذف هذه الهمزة ثلثة اوجه احدها وهو الظاهر انه استثقل الجمع بين همزتين في فعل اتصل به ضمير فخففه باسقاط احدي الهمزتين وكانت الثانية اولي لانها حصل بها الثقل ولان حذفها ثابت في مضارع هذا الفعل نحو اري ويري وتري ولان حذف الاولي تخل بالتفاهم اذ هي للاستفهام والثاني انه ابدل الهمزة الفا كما فعل نافع في رواية ورش فالتقي ساكنان فحذف اولهما وهو الالف والثالث انه ابدلها يا ثم سكنها ثم حذفها لالتقا الساكنين قاله ابو البقا وفيه بعد ثم قال وقرب ذلك فيها حذفها في مستقبل هذا الفعل يعني في تري وبابه ورجح بعضهم مذهب الكسائي بان الهمزة قد اجتري عليها بالحذف وانشد

ان لم اقاتل فالبسوني برقعا

وانشد لابي الاسود

يا ابا المغيرة رب امر معضل فرجته بالمكر مني والدها

وقولهم ويله وقوله

ويلها خلة قد سيط من دمها فجع وولع واخلاف وتبديل

وانشد ايضا

ومن راما مثل معد ابن سعد اذا ما النسع طال علي المطيه

اي ومن راي ومنها ان لا يدخلها تعليق ولا الغا لانها اخبرني واخبرني لا تعلق عند الجمهور قال سيبويه ويقول ارايتك زيدا ابو من هو لا يحسن فيه الا النصب في زيد الا تري انك لو قلت ارايت ابو من انت لم يحسن لان فيه معنى اخبرني عن زيد وجاز الاستفهام في موضع المفعول الثاني وقد خالف سيبويه غيره من النحويين وقالوا كثيرا ما تعلق ارايت وفي القران من ذلك كثير واستدلوا بهذه الاية التي عن فيها وبقوله ارايت ان كذب وتولي الم يعلم وبقوله

ارايت ما جات به املودا

وهذا لا يرد علي سيبويه وسياتي تاويل ذلك قريبا ومنها انها يلحقها التا فيلزم افرادها وتذكيرها ويستغني عن لحاق علامة الفروع بها بلحاقها بالكاف بخلاف التي لم يضمن معنى اخبرني فانها تطابق فيها كما تقدم ما يراد بها ومنها انه يلحقها كاف هي حرف خطاب يطابق ما يراد بها من افراد وتذكير وضديهما وهل هذه التا فاعل والكاف حرف خطاب بين احوال التا كما بينته اذا كانت ضميرا والتا حرف خطاب والكاف هي الفاعل واستعير ضمير النصب في مكان ضمير الرفع او التا فاعل ايضا والكاف ضمير في موضع

المفعول ثلثة مذاهب مشهورة الاول قول البصريين والثاني قول الفرا والثالث قول الكسائي ولنقتصر علي بعض ادلة كل فريق قال ابو علي قولهم ارايتك زيدا ما فعل بفتح التا في جميع الاحوال فالكاف لا تخلوا اما ان يكون للخطاب مجردا ومعنى الاسمية مخلوع منه او يكون دالا علي الاسم مع دلالته علي الخطاب ولو كان اسما لوجب ان يكون الاسم الذي بعده هو هو لان هذه الافعال مفعولها الثاني هو الاول في المعنى لكنه ليس به فتعين ان يكون مخلوعا منه الاسمية واذا ثبت انه للخطاب معري من الاسمية ثبت ان التا لا تكون لمجرد الخطاب الا تري انه لا ينبغي ان يلحق الكلمة علامتا خطاب كما لا يلحقها علامتا تانيث ولا علامتا استفهام فلما لم يجز ذلك افردت التا في جميع الاحوال لما كان الفعل لا بد له من فاعل وجعل في جميع الاحوال علي لفظ واحد استغنا بما يلحق الكاف ولو لحق التا علامة الفروع لاجتمع علامتان للخطاب ما كان يلحق التا وما كان يلحق الكاف فلما كان يوجد ذلك يودي الي ما لا نظير له رفض واجري علي ما عليه ساير كلامهم وقال الزجاج بعد حكاية مذهب الفرا وهذا القول لم يقله النحويون القدما وهو خطا لان قولك ارايت زيدا ما شانه لو تعدت الروية الي الكاف والي زيد لصار المعنى ارات نفسك زيد ما شانه وهذا محال ثم ذكر مذهب البصريين وقال مكي بن ابي طالب بعد حكاية مذهب الفرا وهذا محال لان التا هي الكاف في ارايتكم فكان يجب ان يظهر علامة جمع التا وكان يجب ان يكون فاعلان لفعل واحد وهما لشي واحد ويجب ان يكون معنى قولك ارايتك زيدا ما صنع ارايت نفسك زيدا ما صنع لان الكاف هو المخاطب وهذا محال في المعنى ومتناقض في الاعراب والمعنى لانك تستفهم عن نفسه في صدر السوال ثم ترد السوال الي غيره في اخره وتخاطبه اولا ثم تاتي بغايب اخرا ولانه يصير ثلثة مفعولين لرايت وهذا كله لا يجوز ولو قلت ارايتك عالما بزيد لكان كلاما صحيحا وقد تعدي راي الي مفعولين وقال ابو البقا بعد ما حكي مذهب البصريين والدليل علي ذلك انها اي الكاف لو كانت اسما لكانت اما مجرورة وهو باطل اذ لا جار هنا واما مرفوعة وهو باطل ايضا لامرين احدهما ان الكاف ليست من ضماير الرفع والثاني انها لا رافع لها اذ ليست فاعلا لان التا فاعل ولا يكون لفعل واحد فاعلان واما ان يكون منصوبة وذلك باطل لثلثة اوجه احدها ان هذا الفعل يتعدي الي مفعولين كقولك ارايت زيدا ما فعل فلو جعلت الكاف مفعولا لكان ثالثا والثاني انه لو كان مفعولا لكان هو الفاعل في المعنى وليس المعنى علي ذلك اذ ليس الغرض ارايت نفسك بل ارايت غيرك ولذلك قلت ارايتك زيدا وزيدا غير المخاطب ولا هو بدل منه والثالث انه لو كان منصوبا علي انه مفعول لظهرت علامة التثنية والجمع والتانيث في التا فكنت تقول ارايتما كما ارايتموكم ارايتكن ثم ذكر مذهب الفرا ثم قال وفيما ذكرنا ابطال لمذهبه وقد انتصر ابو بكر ابن الانباري لمذهب الفرا بان قال لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع بالتا كما يقعان بها عند عدم الكاف فلما فتحت التا في خطاب الجمع ووقع ميم الجمع لغيرها كان ذلك دليلا علي ان الكاف غير توكيد الا تري ان الكاف لو سقطت لم يصلح ان يقال لجماعة ارايت فوضح بهذا انصراف الفعل الي الكاف وانها واجبة لازمة مفتقر اليها وهذا الذي قاله ابو بكر باطل بالكاف اللاحقة لاسم الاشارة فانها يقع عليها ميم الجمع ومع ذلك هي حرف وقال

الفرا موضع الكاف نصب وتاويلها رفع لان الفعل يتحول عن التا اليها وهي بمنزلة الكاف في دونك اذا اغري بها
كما تقول دونك زيدا فتجد الكاف في اللفظ خفضا وفي المعنى رفعا لانها مامورة فكذلك هذه الكاف
موضعها نصب وتاويلها رفع قال شهاب الدين وهذه البتة باطلة بما تقدم والخلاف في دونك واليك
وبابهما مشهور وتقدم التنبيه عليه مرارا وقال الفرا ايضا كلاما حسنا قال للعرب في ارايت
لغتان ومعنيان احدهما روية العين فاذا اردت هذا عديت الروية بالضمير الى المخاطب ويتصرف تصرف
سائر الافعال تقول للرجل ارايتك على غير هذه الحال تريد هل رايت نفسك ثم تثني وتجمع فتقول
ارايتما كما ارايتموكم ارايتكن والمعنى الاخر ان تقول ارايتك وانت تريد معنى اخبرني كقولك ارايتك
ان فعلت كذا ما ذا تفعل اي اخبرني وتترك التا اذا اردت هذا المعنى موحدة على كل حال تقول
ارايتكما ارايتكم ارايتكن وانما تركت العرب التا واحدة لانهم لم يريدوا ان يكون الفعل واقعا من المخاطب
على نفسه فاكتفوا من علامة المخاطب بذكرها في المكان وتركوا التا على التذكير والتوحيد اذ لم يكن الفعل
واقعا قال والروية من الافعال الناقصة التي تعديها المخاطب الى نفسه بالمكني مثل ظننتني ورايتني
ولا يقولون ذلك في الافعال التامة لا يقولون للرجل قتلتك بمعنى قتلت نفسك ولا احسنت اليك كما يقولون
متى يظنك خارجا وذلك انهم ارادوا الفصل بين الفعل الذي قد يلغى وبين الفعل الذي لا يجوز الغاوه
الا ترى انك تقول انا اظن خارج فتلغي اظن وقال الله تعالى ان راه استغنى ولم يقل راى نفسه
وقد جا في ضرورة الشعر اجرا الافعال التامة مجرى النواقص قال جران العود

لقد كان لي عن ضرتين عدمتني وعما الاقي منهما متزحزح

والعرب تقول عدمتني ووجدتني وفقدتني وليس بوجه الكلام انتهى واعلم ان الناس اختلفوا
في الجملة الاستفهامية الواقعة بعد المنصوب بارايتك زيدا ما صنع فالجمهور على ان زيدا مفعول
اول والجملة بعده في محل نصب سادة مسد المفعول الثاني وقد تقدم انه لا يجوز التعليق في هذه وان
جاز في غيرها من اخواتها نحو علمت زيدا ابو من هو وقال ابن كيسان ان الجملة الاستفهامية
في ارايتك زيدا ما صنع بدل من ارايتك وقال الاخفش انه لا بد بعد ارايت التي بمعنى اخبرني من
الاسم المستخبر عنه ويلزم الجملة بعده الاستفهام لان اخبرني موافق لمعنى الاستفهام وزعم ايضا انها تخرج
عن بابها فتكون بمعنى اما ار بعده وحينئذ لا يكون لها مفعولان ولا مفعول واحد وجعل من ذلك ارايت
اذ اوينا الى الصخرة فاني نسيت الحوت وهذا ينبغي ان لا يجوز لانه اخراج للفظ عن موضوعها من غير داع
الى ذلك اذا تقرر هذا فلنرجع الى الاية الكريمة فنقول وبالله التوفيق اختلف الناس في هذه
الاية على ثلثة اقوال احدها ان المفعول الاول والجملة الاستفهامية التي سدت مسد الثاني محذوفان
لفهم المعنى والتقدير ارايتكم عبادتكم للاصنام هل ينفعكم او اتخاذكم غير الله الها هل يكشف ضركم ونحو
ذلك فعبادتكم او اتخاذكم مفعول اول والجملة الاستفهامية سادة مسد الثاني والتا هي الفاعل
والكاف حرف خطاب الثاني ان الشرط وجوابه وسياتي بيانه فقد سدا مسد المفعولين لانهما قد
حصلا المعنى المقصود فلم يحتج هذا الفعل الى مفعول وليس بشي لان الشرط وجوابه لم يعهد فيهما ان يسدا مسد
مفعولي ظن وكون الفعل غير محتاج لمفعول اخراج له عن وضعه فان عني بقوله سدا مسده انهما دالان عليه

فهو المدعى والثالث ان المفعول الاول محذوف والمسالة من باب التنازع بين ارايتكم واتاكم والمتنازع
فيه هو لفظ العذاب وهذا اختيار ابي حيان ولنورد كلامه فانه كلام حسن قال
فنقول الذي نختار انها باقية على حكمها من التعدي الى اثنين فالاول منصوب والثاني لم نجده
بالاستقرا الا جملة استفهامية وقسمية فاذا تقرر هذا فنقول المفعول الاول في هذه الاية محذوف
والمسالة من باب التنازع تنازع ارايتكم والشرط على عذاب الله فاعمل الثاني وهو اتاكم فارتفع عذاب
به ولو اعمل الاول لكان التركيب عذاب بالنصب ونظير ذلك اضرب ان جاك زيد على اعمال
جاك ولو نصب لجاز وكان من اعمال الاول واما المفعول الثاني فهو الجملة من الاستفهام اغير الله تدعون
والرابط لهذه الجملة بالمفعول الاول المحذوف محذوف تقديره اغير الله تدعون لكشفه والمعنى قل ارايتكم
عذاب الله ان اتاكم او الساعة ان اتتكم اغير الله تدعون لكشفه او لكشف نوازلها انتهى والتقدير
الاعرابي الذي ذكره يحتاج الى بعض ايضاح وتقديره قل ارايتكم او ارايتكم اياه ان اتاكم عذاب الله
فذلك الضمير هو ضمير العذاب لما اعمل الثاني في ظاهره اعطى الملغى ضميره واذا اضمر في الاول
حذف ما لم يكن مرفوعا او خبرا في الاصل وهذا الضمير ليس مرفوعا ولا خبرا في الاصل فلاجل ذلك حذف
ولا يثبت الا ضرورة واما جواب الشرط ففيه خمسة اوجه احدها انه محذوف
فقدره الزمخشري ان اتاكم عذاب الله من تدعون قال ابو حيان واصلاحه ان يقول فمن تدعون بالفاء
لان جواب الشرط اذا وقع جملة استفهامية فلا بد فيه من الفا الثاني انه ارايتكم قاله الحوفي
وهو فاسد لوجهين احدهما ان جواب الشرط لا يتقدم عند جمهور البصريين انما جوزه الكوفيون وابو
زيد والمبرد والثاني ان الجملة المصدرة بالهمزة لا تقع جوابا للشرط البتة انما يقع من الاستفهام ما كان
بهل او اسم من اسما الاستفهام وانما لم تقع الجملة المصدرة بالهمزة جوابا لانه لا يخلوا ان ياتي معها بالفا او لا
بها لا جائز ان لا ياتي بها لان كل ما لا يصلح شرطا يجب اقترانه بالفا اذا وقع جوابا ولا جائز ان ياتي بها لانك
اما ان تاتي قبل الهمزة نحو ان قمت فازيد منطلق او بعدها نحو افزيد منطلق وكلاهما ممتنع اما الاول
فلتصدر الفا على الهمزة واما الثاني فلانه يودي الى عدم الجواب بالفا في موضع كان يجب فيه الاتيان
بها وهذا بخلاف هل فانك تاتي بالفا قبلها فتقول ان قمت فهل زيد قايم لانه ليس لها تمام التصدير الذي تستحقه
الهمزة ولذلك تصدرت على بعض حروف العطف وقد تقدم شرحه مرارا الثالث انه اغير الله
وهو ظاهر عبارة الزمخشري فانه قال ويجوز ان يتعلق الشرط بقوله اغير الله تدعون كانه قيل
اغير الله تدعون ان اتاكم عذاب الله قال ابو حيان ولا يجوز ان يتعلق الشرط بقوله اغير الله لانه
لو تعلق به لكان جوابا له لكنه لم يقع جوابا لان جواب الشرط اذا كان استفهاما بالحرف
لا يقع الا بهل وذكر ما تقدم الى اخره وعزاه الاخفش عن العرب ثم قال ولا يجوز ايضا من
وجه اخر لانا قد قررنا ان ارايتك متعدية الى اثنين احدهما في هذه الاية محذوف وانه من باب
التنازع والاخر وقعت الجملة الاستفهامية موقعه فلو جعلها جواب الشرط لبقيت ارايتكم متعدية الى
واحد وذلك لا يجوز قال شهاب الدين وهذا لا يلزم الزمخشري فانه لا يرتضي ما قال
من الاعراب المشار اليه وقوله يلزم تعديها لواحد قلنا لا نسلم بل تتعدي لاثنين محذوفين ثانيهما جملة استفهام

كما قدر غيره يا اتيكم باراينكم عبادتكم هل تنفعكم ثم قال وايضا التزم العرب في الشرط الحاي
بعد ارايت مضي الفعل دليل علي ان جواب الشرط محذوف لانه لا يحذف جواب الشرط الا عند مضي
فعله قال تعالي قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله قل ارايتم ان اخذ الله قل ارايتم ان جعل الله قل
ارايتم ان اتاكم عذابه افرايت ان متعناهم سنين ارايت ان كذب وتولي الي غير ذلك من الايات

وقال الشاعر

ارايت ان جات به املود ا

وايضا مجي الجمل الاستفهامية مصدرة بهمزة الاستفهام دليل علي انها ليست جواب الشرط اولا يصح
وقوعها جوابا للشرط انتهي ولما جوز الزمخشري ان الشرط متعلق بقوله اغير الله سال
سوالا واجاب عنه قال فان قلت ان علقت الشرط به فما تصنع بقوله فيكشف ما تدعون اليه
مع قوله او اتتكم الساعة وقوارع الساعة لا تكشف عن المشركين قلت قد اشترط في الكشف
المشية وهو قوله ان شا ايذانا بانه ان فعل كان له وجه من الحكمة الا انه لا يفعل لوجه اخر
من الحكمة ارجح منه قال ابوحيان وهذا مبني علي ان الشرط متعلق با غير الله وقد استدللنا
علي انه لا يجوز قال شهاب الدين ترك الشيخ التنبيه علي ما هو اهم من ذلك وهو قوله
الا انه لا يفعل لوجه اخر من الحكمة ارجح منه وهذا اصل فاسد من اصول المعتزلة يزعمون
ان افعاله تعالي تابعة لمصالح وحكم يترجح مع بعضها الفعل ومع بعضها الترك ومع بعضها يجب
الفعل او الترك تعالي الله عن ذلك بل افعاله لا تعلل بغرض من الاغراض لا يسال عما يفعل كما تقرر
في علم الاصول الرابع ان جواب الشرط محذوف تقديره ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة
فاخبروني دعوتم ثم دل عليه قوله اغير الله تدعون الخامس انه محذوف ايضا ولكنه مقدر من جنس
ما تقدم في المعني تقديره ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة فاخبروني عنه اتدعون غير الله لكشفه
كما تقول اخبرني عن زيد ان جاك ما يصنع به اي ان جاك فاخبرني عنه اتدعون محذوف
الجواب لدلالة اخبرني عليه ونظيره انت ظالم ان فعلت اي فانت ظالم فحذف فانت ظالم لدلالة
ما تقدم عليه وهذا ما اختاره ابوحيان قال وهو جار علي قواعد العربية وادعي انه لم ير لغيره
اغير الله تدعون غير مفعول مقدم لتدعون وتقديمه اما للاختصاص كما قال
الزمخشري بكتهم بقوله اغير الله تدعون بمعني اتخصون الهتكم بالدعوة فيما هو عادتكم اذا
اصابكم ضرام تدعون الله دونها واما للانكار عليهم في دعايهم للاصنام لان المنكر انما هو دعا
الاصنام لا نفس الدعا الا تري انك اذا قلت ازيدا تضرب انما تنكر كون زيد محلا للضرب
ولا تنكر نفس الضرب وهذا من قاعدة بيانية تقدم التنبيه عليها عند قوله تعالي ءانت
قلت للناس اتخذوني ان كنتم صادقين جوابه محذوف لدلالة الكلام عليه وكذلك
معمول صادقين والتقدير ان كنتم صادقين في دعواكم ان غير الله الهة تدعونه لكشف ما يحل بكم من
العذاب معني الاية قال ابن عباس قل يا محمد لهولا المشركين
ارايتكم ان اتاكم عذاب الله قبل الموت او اتتكم الساعة يعني العذاب يوم القيمة اترجعون الي غير

الله

الله في دفع البلاء والضر او ترجعون الي الله في دفع البلاء والمحنة لا الي الاصنام والاوثان واراد
ان الكفار يدعون الله في احوال الاضطرار كما اخبر الله عنهم واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله
مخلصين له الدين لا جرم قال بل اياه تدعون يعني انكم لا ترجعون في طلب
دفع البلاء والمحنة الا الي الله تعالي بل اياه تدعون بل حرف اضراب
وانتقال لا ابطال لما عرف غير مرة من انها في كلام الله كذلك واياه مفعول مقدم للاختصاص عند الزمخشري
ولذلك قال بل تخصونه بالدعا دون غيره للاعسا وان كان ثم حصر واختصاص فمن قرينة
اخري واياه ضمير منصوب منفصل تقدم الكلام عليه في الفاتحة وقال ابن عطية هنا
ايا اسم مضمر اجري مجري المظهرات في انه مضاف ابدا قال ابوحيان وهذا خلاف مذهب
سيبويه ان ما بعد ايا حرف يبين احوال الضمير وليس مضافا لما بعده لئلا يلزم تعريفه بالاضافة
وذلك يستدعي تنكيره والضماير لا تقبل التنكير فلا تقبل الاضافة ما تدعون
يجوز في ما اربعة اوجه اظهرها انها موصولة بمعني الذي اي فيكشف الذي تدعون والعايد محذوف
لاستكمال الشروط اي تدعونه الثاني انها ظرفية قاله ابن عطية وعلي هذا فيكون مفعول
يكشف محذوفا تقديره فيكشف العذاب مدة دعايكم اي ما دمتم داعيه قال
ابوحيان وهذا ما لا حاجة اليه مع ان فيه وصلها بمضارع وهو قليل جدا تقول لا اكلمك ما طلعت
الشمس ويضعف ما تطلع الشمس قال شهاب الدين قوله بمضارع كان ينبغي ان يقول مثبت لانه متي كان
منفيا بلم كثر وصلها به نحو قوله

ولن يلبث الجهال ان يتهضموا اخا الحلم ما لم يستعن بجهول

ومن وصلها بمضارع مثبت قوله

اطوف ما اطوف ثم آوي الي اما ويرويني النقيع

وقول الاخر

اطوف ما اطوف ثم آوي الي بيت قعيدته لكاع

فاطوف صلة لما الظرفية الثالث انها نكرة موصوفة ذكره ابو البقا والعايد ايضا محذوف
اي فيكشف شيا تدعونه اي تدعون كشفه والحذف من الصفة اقل منه من الصلة الرابع انها
مصدرية قال ابن عطية ويصح ان تكون مصدرية علي حذف في الكلام قال
الزجاج وهو مثل واسال القرية قال شهاب الدين والتقدير فيكشف سبب دعايكم وموجبه قال
ابوحيان وهذه دعوي محذوف غير معين وهو خلاف الظاهر وقال ابو البقا وليست مصدرية
الا ان تجعلها مصدرا بمعني المفعول يعني بمصير تقديره فيكشف مدعوكم اي الذي تدعون لاجله
وهو الضر ونحوه اليه فيما يتعلق به وجهان احدهما ان يتعلق بتدعون والضمير
حينيذ يعود علي ما الموصولة اي الذي تدعون الي كشفه ودعا بالنسبة الي
متعلق الدعا يتعدي بالي او اللام قال تعالي ومن احسن قولا ممن دعي
الي الله واذا دعوا الي الله وقال

وان ادع للحلي اكن من حماتها

وقال

وان دعوت الي جلي ومكرمة يوما سراة كرام الناس فادعينا

وقال

دعوت لما نابني مسورا فلبي فلبي يدي مسور

والثاني ان يتعلق بيكشف قال ابو البقا اي يرفعه اليه انتهي والضمير علي هذا عايد علي الله تعالي وذكر ابو البقا وجهي التعلق ولم يتعرض للضمير وقال ابن عطيه والضمير في اليه يحتمل ان يعود الي الله تعالي بتقدير فيكشف ما تدعون فيه اليه قال ابو حيان وهذا ليس بجيد لان دعا يتعدي لمفعول به دون حرف جر ادعوني استجب لكم اذا دعان ومن كلام العرب دعوت الله سميعا قلت ومثله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا ادعوا ربكم تضرعا قال ولا تقول بهذا المعني دعوت الي الله بمعني دعوت الله الا انه يمكن ان يصح كلامه بمعني التضمين ضمن تدعون معني تلجيون فيه الي الله الا ان التضمين ليس بقياس لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة تدعوا اليه هنا قال شهاب الدين ليس التضمين مقصورا علي الضرورة وهو في القران اكثر من ان يحصر وقد تقدم منه جمله صالحه وسياتي ان شآ الله تعالي مثلها علي انه قد يقال تجويز ابي محمد عود الضمير الي الله تعالي لا يحول علي ان اليه متعلق بيكشف كما تقدم نقله عن ابي البقا وان معناه يرفعه اليه فلا يلزم المحذور الذي ذكره ولولا انه يعكر عليه تقديره بقوله تدعون فيه اليه فتقديره فيه ظاهر انه يزعم تعلقه بيدعون ان شا جوابه محذوف لفهم المعني ودلالة ما قبله عليه اي ان شا ان يكشف كشف وادعا تقديم الجواب هنا واضح لاقترانه بالفا فهو احسن من قولهم انت ظالم ان فعلت لكن يمنع من كونها جوابا هنا انها سببيه مرتبه اي انها افادت ترتب الكشف عن الدعا وان الدعا سبب فيه علي ان لنا خلافا في فا الجزا هل تفيد السببيه اولا وتنسون ما تشركون الظاهر في ما ان تكون موصوله اسميه والمراد بها ما عبد من دون الله مطلقا العقلا وغيرهم الا انه غلب غير العقلا عليهم كقوله ولله يسجد ما في السموات والعايد محذوف اي ما تشركونه مع الله في العباده وقال الفارسي الاصل وتنسون دعا ما تشركون فحذف المضاف ويجوز ان تكون مصدريه وحينيذ لا تحتاج الي عايد عند الجمهور ثم هل هذا المصدر باق علي حقيقته اي تنسون الاشراك نفسه لما يلحقكم من الدهشه والحيره او هو واقع موقع المفعول به اي وتنسون المشرك به وهي الاصنام وغيرها وعلي هذا فمعناه كالاول وحينيذ يحتمل النسيان ان يكون علي بابه من الغفله وان يكون بمعني الترك وان كانوا ذاكرين لها اي للاصنام وغيرها قاله الزجاج وهو قول الحسن لانه قال يعرضون عنه اعراض الناس معني الايه فيكشف الضر الذي من اجله دعوتم ان شآ وهذه الايه تدل علي انه تعالي قد يجيب الدعا ان شا وقد لا يجيبه فان قيل قوله ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بالاجابه وهنا علق الاجابه علي المشيه فكيف يجمع بين الايتين فالجواب ان يقال تارة يجزم تعالي الاجابه وتارة لا يجيب اما بحسب المشيه كما تقول

اهل السنه او بحسب رعاية المصلحه كما تقول المعتزله ولما كان كل الامرين حاصلا لا جرم وردت الايتين علي هذين الوجهين وهذه الايه من اقوي الدلايل علي ان اصل الدين هو الحجه والدليل لا محض التقليد لانه تعالي كانه يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدايد الي الله لا الي الاصنام والاوثان فلم تقدمون علي الاصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البته وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الدليل والحجه مقبولا اما لو كان مردودا وكان الواجب التقليد كان هذا الكلام ساقطا ولقد ارسلنا الي امم من قبلك الايه في الكلام حذف تقديره ارسلنا رسلا الي امم فكذبوا فاخذناهم وهذا الحذف ظاهر جدا ومن قبلك متعلق بارسلنا وفي جمله صفة لامم كلام تقدم مرارا وتقدم تفسير البأسآ والضرآء ولم يلفظ لها بذكر علي افعل فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا اذ منصوب بتضرعوا فصل به بين حرف التحضيض وما دخل عليه وهو جايز حتي في المفعول به تقول لولا زيدا ضربت وتقدم ان حرف التحضيض مع الماضي يكون معناه التوبيخ والتضرع تفعل من الضراعة وهي الذله والهيبه المبينه عن الانقياد الي الطاعة يقال ضرع يضرع ضراعة فهو ضارع وضرع قال

ليبك يزيد ضارع لخصومه ومختبط مما تطيح الطوايح

وللسهوله والتذلل المفهومه من هذه المادة اشتقوا منها للثدي اسما فقالوا له ضرعا ولكن قست قلوبهم لكن هنا واقعه بين ضدين وهما اللين والقسوه وذلك ان قوله تضرعوا مشعر باللين والسهوله ولذلك اذا جعلت الضراعه عبارة عن الايمان والقسوه عبارة عن الكفر وعبرت عن السبب بالمسبب وعن المسبب بالسبب الا تري انك تقول امن فتضرع وقساقلبه فكفر وهذا احسن من قول ابي البقا ولكن استدراك علي المعني اي ما تضرعوا ولكن يعني ان التحضيض في معني النفي وقد يترجح هذا بما قاله فانه قال معناه نفي التضرع كانه قيل لم يتضرعوا اذ جاءهم باسنا ولكن جاء بلولا ليفيد انه لم يكن لهم عذر في ترك التضرع الا قسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم وزين لهم هذه الجمله تحتمل وجهين احدهما ان تكون استينافيه اخبر تعالي عنهم بذلك والثاني وهو الظاهر انها داخله في خبر الاستدراك فهي نسق علي قوله قست قلوبهم وهذا راي الزمخشري فانه قال لم يكن لهم عذر في ترك التضرع الا قسوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم كما تقدم وما في قوله ما كانوا يحتمل ان تكون موصوله اسميه اي الذي كانوا يعملونه وان تكون مصدريه اي زين لهم عملهم كقوله زينا لهم اعمالهم ويبعد جعلها نكرة موصوفه دلت هذه الايه مع الايه التي قبلها علي مذهب اهل السنه لانه بين في الايه الاولي ان الكفار يرجعون الي الله تعالي عند نزول الشدايد ثم بين في هذه الايه انهم لا يرجعون الي الله تعالي عند كل ما كان من جنس الشدايد بل قد يبقون مصرين علي الكفر غير راجعين الي الله تعالي وذلك يدل علي ان من لم يهده الله لم يهتد سوا سوا شاهد الايات ادلم يشاهد فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل علي انهم تضرعوا وهنا يقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا فالجواب اوليك اقوام وهولا اقوام اخرون او نقول اوليك تضرعوا لطلب ازالة البليه ولم يتضرعوا علي سبيل الاخلاص لله تعالي فلهذا الفرق حسن الايات والنفي احتج الجبايي بقوله لعلهم يتضرعون علي انه تعالي انما ارسل الرسل اليهم

وانما سلطنا البأساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة
من الكل والجواب ان كلمة لعل للترجي والتمني وهو في حق الله تعالى محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب
ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل
حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت هذه الاية على قولكم من هذا الوجه
فانها تدل على ضد قولكم من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم اذا لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان
زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على
هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك
لاجل شيطان اخر تسلسل الى غير نهاية واذا بطلت هذه التقادير وانتهت الى ان كل احد انما يقدم
تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي لا تحصل الا بايجاد
الله وتخليقه يصح قولنا ويفسد قولهم بالكلية والله اعلم فلما نسوا ما ذكروا به الاية

وهذا من تمام القصة الاولى بين انه اخذهم اولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الاية
انهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شيء ونقلناهم من البأساء والضراء الى
الراحة والرخاء وانواع الالاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد تارة
فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم فلم ينتفعوا به ايضا
وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه

فتحنا قرأ الجمهور فتحنا مخففا وابن عامر فتحنا مثقلا والتثقيل مؤذن بالتكثير لان بعده ابواب
فناسب التكثير والتخفيف هو الاصل وقرأ ابن عامر ايضا في الاعراف لفتحنا وفي القمر ففتحنا
ابواب بالتشديد ايضا وشدد ايضا فتحت يأجوج والخلاف ايضا في فتحت ابوابها في الزمر
في الموضعين وفتحت السماء في النبأ فان الجماعة وافقوا ابن عامر على تشديدها ولم يقرأها بالتخفيف
الا الكوفيون فقد جرى ابن عامر على نمط واحد في هذا الفعل والباقون شددوا في المواضع
الثلثة المشار اليها وخففوا في الباقي جمعا بين اللغتين فاذاهم مبلسون

اذا هي الفجائية وفيها ثلثة مذاهب مذهب سيبويه انها ظرف مكان ومذهب جماعة منهم الرياشي
انها ظرف زمان ومذهب الكوفيين انها حرف فعلى تقدير كونها ظرفا مكانا او زمانا الناصب
لها خبر المبتدا اي ابلسوا في مكان اقامتهم او في زمانها والابلاس الاطراق وقيل
هو الحزن المعترض من شدة اليأس ومنه اشتق ابليس وقد تقدم في موضعه وانه هل هو اعجمي ام لا
قال القرطبي المبلس الباهت الحزين الآيس من الخير الذي لا يحير جوابا لشدة ما
نزل به من سوء الحال قال العجاج

يا صاح هل تعرف رسما مكرسا قال نعم اعرفه وابلسا

اي تحير لطول ما رأى ومن ذلك اشتق اسم ابليس وابلس الرجل سكت وابلست الناقة وهي
مبلاس اذا لم ترغ من شدة الضبعة يقال ضبعت الناقة تضبع ضبعة وضبعانا اذا ارادت
الفحل المعنى فتحنا عليهم ابواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير اي لما قست

قلوبهم ولم يتعظوا ونسوا ما ذكروا به من الوعظ فتحنا عليهم ابواب الخير مكان البلاء والشر حتى
اذا فرحوا بما اوتوا وهذا فرح عظيم بطر مثل فرح قارون بما اصاب من الدنيا قال
الحسن في هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي
العاصي فان ذلك استدراج من الله ثم قرأ هذه الاية ثم قال اخذناهم بغتة فجاءة
امن ما كانوا قال اهل المعاني وانما اخذوا في حال الراحة والرخاء ليكون اشد لتحسرهم على ما
فاتهم من حال السلامة والعافية فاذاهم مبلسون آيسون من كل خير قال
الفراء المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال
الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين فقطع دابر الجمهور على قطع مبنيا للمفعول
دابر مرفوع به وقرأ عكرمة قطع مبنيا للفاعل وهو الله تعالى دابر مفعول به وفيه التفات
اذ هو خروج من تكلم في قوله اخذناهم الى غيبة والدابر التابع من خلف يقال
دبر الولد والده ودبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا وقيل الدابر الاصل يقال
قطع الله دابره اي اصله قاله الاصمعي وقال ابو عبيد دابر القوم اخرهم
وانشد والامية بن الصلت

فاستوصلوا بعذاب حص دابرهم فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا

ومنه دبر السهم الهدف اي سقط خلفه وفي الحديث عن عبد الله ابن مسعود رضي الله
من الناس من لا ياتي الصلاة الا دبرا اي في اخر الوقت والمعنى
ان الله تعالى استاصلهم بالعذاب فلم يبق منهم باقية والحمد لله رب العالمين قيل على هلاكهم
وقيل تعليم للمؤمنين كيف يحمدونه حمد الله نفسه على ان قطع دابرهم لانه نعمة على الرسل فذكر
الحمد لله تعليما لهم ولمن آمن بهم ان يحمدوا على كفايته شر الظالمين وليحمد محمد صلى الله عليه وسلم واصحابه
ربهم اذا اهلك المكذبين تضمنت هذه الاية الحجة على وجوب ترك الظلم لما يعقب من قطع الدابر
الى العذاب الدائم مع استحقاق القاطع للحمد من كل حامد قل ارايتم ان اخذ
الله سمعكم وابصاركم الاية ارايتم ان اخذ الله المفعول الاول محذوف تقديره ارايتم سمعكم
وابصاركم ان اخذها الله والجملة الاستفهامية في موضع الثاني وقد تقدم ان ابا حيان
يجعله من التنازع وجواب الشرط محذوف على نحو ما مر وقال الحوفي وحرف
الشرط وما اتصل به في موضع نصب على الحال والعامل في الحال ارايتم كقولك اضربه
ان خرج اي خارجا وجواب الشرط ما تقدم مما دخلت عليه همزة الاستفهام وهذا
اعراب لا يظهر ولم تؤت هنا بكاف الخطاب واتي به هناك لان التهديد هناك اعظم فناسب
التاكيد بالاتيان بكاف الخطاب ولما لم يؤت بالكاف وجب بروز علامة الجمع في التاء
لئلا يلبس ولو جيء معها بالكاف لاستغني بها كما تقدم وتوحيد السمع وجمع الابصار مفهوم مما تقدم

في البوه   من اله مبتدا وخبر ومن استفهاميه وغير الله صفه لاله ويأتيكم صفة ثانيه
والهاء في به تعود على سمعكم وقيل يعود على الجميع ووحده ذهابا به مذهب اسم الاشاره وقيل
يعود على الهدي المدلول عليه بالمعنى وقيل يعود على الماخوذ والمختوم المدلول عليهما بالاخذ والختم
والاستفهام هنا للانكار   قال ابن عباس المعنى ارايتم ايها المشركون ان اخذ
الله اي اذهب وانتزع سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم اي طبع على قلوبكم فلم تعقلوا الهدي وقيل
معناه ازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين وقيل المراد من هذا الختم الاماته
المراد من هذا الكلام الدلاله على وجود الصانع الحكيم المختار لان اشرف اعضا الانسان هو السمع والبصر
والقلب والاذن محل القوة السامعه والعين محل القوة الباصره والقلب محل الحياة والعقل والعلم فلو زالت
هذه الصفات عن هذه الاعضا اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا والدين ومن المعلوم بالضروره
ان القادر على تحصيل هذه القوي فيها وصونها من الافات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك
كان المنعم بهذه النعم العظيمه هو الله سبحانه وتعالى   انظر كيف نصرف الايات كيف معمول لنصرف
ونصبها اما على التشبيه بالحال او التشبيه بالظرف وهي معلقة لانظر فهي في محل نصب باسقاط حرف
الجر وهو ظاهر مما تقدم ونصرف نبين ثم هم يصدفون يعرضون يقال صدف عن الشي صدفا وصدوفا
وصادفه وصادفته مصادفة اي لقيته عن اعراض من جهته قال عدي ابن الرقاع

اذا ذكرن حديثا قلن احسنه وهن عن كل سوء يتقي صدف

صدف جمع صدوف كصبر في جمع صبور وقيل معنى صدف مال ماخوذ من الصدف في البعير وهو ان يميل
خفه من اليد الى الرجل من الجانب الوحشي والصدف جمع صدفه وهي المحارة التي يكون فيها الدر
قال

وزادها عجبا ان رحت في بسل وما درت دران الدر في الصدف

والصدف والصُّدُف بفتح الصاد والدال وضمهما وضم الصاد وسكون الدال ناحية الجبل المرتفع
وسياتي لهذا مزيد بيان   قال الكعبي دلت هذه الايه على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم
يخلق فيهم الاعراض والصد ولو كان تعالى هو الخالق للكفر فيهم لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج
اهل السنة بعين هذه الايه قالوا انه تعالى بين انه بالغ في اظهار هذه الدلايل وفي تقريرها
وازالة الشبهات عنها ثم انهم مع هذه المبالغه القاطعه للعذر ما ازدادوا الا تماديا في الكفر والعناد
وذلك يدل على ان الهدي والضلال لا يحصلان الا بهداية الله تعالى واضلاله فثبت ان دلالة الايه
على قولنا اقوي من دلالتها على قولهم   قل ارايتم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة
الايه اعلم ان الدلايل المتقدمه كانت مختصه باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع
العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب ولا محصل لخير من الخيرات الا الله تعالى
فوجب ان يكون هو المعبود دون غيره والمراد بالبغته العذاب الذي ياتيهم فجاه من غير سبق علامة

والمراد

والمراد بالجهرة العذاب الذي ياتيهم مع سبق علامة تدل عليه وقال الحسن بغتة او جهرة
معناه ليلا او نهارا قال القاضي والاول اولي لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمه
لم يكن بغته ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمه لم يكن جهرة   هل يهلك
هذا استفهام بمعنى النفي ولذلك دخلت الا وهو استثنا مفرغ والتقدير ما يهلك الا القوم
الظالمون وهذه الجملة الاستفهاميه في موضع المفعول الثاني لارايتكم والاول
محذوف وهذا من التنازع على راي ابي حيان كما تقدم تقريره وقال ابو البقا الاستفهام
ههنا بمعنى التقرير فلذلك ناب عن جواب الشرط اي ان اتاكم هلكتم والظاهر ما تقدم وجي هنا
قول الحوفي المتقدم في الاية قبلها من كون الشرط حالا وقرا ابن محيصن هل يهلك مبنيا للفاعل
فان قيل ان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز بين المطيع والعاصي فالجواب
ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة يختص بالظالمين
لان الاخيار يستوجبون بنزول المضار بهم انواعا عظيمه من الثواب والدرجات
الرفيعه عند الله   وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين الايه
والمقصود منها ان الانبيا انما بعثوا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على
المعاصي ولا قدرة لهم على اظهار الايات والمعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله وحكمته
الا مبشرين ومنذرين حال من المرسلين وفي هذه الحال معنى العليه اي لم نرسلهم
لان تقترح عليهم الايات بل لان يبشروا وينذروا وقرا ابراهيم ويحيى مبشرين بالتخفيف
وقد تقدم ان ابشر لغة في بشر   فمن امن يجوز في ان يكون شرطيه وان يكون موصوله
وعلى كلي التقديرين محلها رفع بالابتدا والخبر فلا خوف فان كانت شرطيه فالفا جواب الشرط وان
كانت موصوله فالفا زايده لشبه الموصول بالشرط وعلى الاول يكون محل الجملتين الجزم وعلى
الثاني لا محل للاولى ومحل الثانيه الرفع وحمل على اللفظ فافرد في امن واصلح وعلى المعنى فجمع في
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتقوي كونها موصوله مقابلتها بالموصول بعدها في قوله
والذين كذبوا وقرا علقمة نمسهم بنون مضمومة من امسه كذا العذاب نصبا والمس في اللغة التقا
الشيئين من غير فصل وقرا الاعمش ويحيى ابن وثاب يفسقون بكسر السين وقد تقدم انها لغه
وما مصدريه على الاظهر اي بفسقهم   قال القاضي انه تعالى
علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين فاقتضي ان يكون كل فاسق كذلك والجواب
ان هذا مخصوص بالذين كذبوا وكذبوا بايات الله فمن لم يكن مكذبا بايات الله لا يلحقه هذا الوعيد
وايضا فان كان هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله واقر بالتوحيد والنبوة
والمعاد مسا ولفسق من انكر هذه الاشيا   قل لا اقول
لكم عندي خزاين الله الايه هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه ايه من ربه فقال
الله تعالى قل لهولا الاقوام اني بعثت مبشرا ومنذرا وليس لي ان اتحكم على الله واعلم ان القوم كانوا

كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها فقال
الله تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزاين الله فهو تعالى يوتي الملك من يشا ويعز من يشا ويذل
من يشا لا بيدي الخزاين جمع خزانه وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشي وخزن الشي احرازه بحيث لا تناله
الايدي ولا اعلم الغيب في محل هذه الجمله وجهان احدهما النصب عطفا على قوله
عندي خزاين الله لانه من جملة المقول كانه قال لا اقول لكم هذا القول ولا هذا القول
قاله الزمخشري وفيه نظر من حيث انه يودي الى انه يصير التقدير ولا اقول لكم لا اعلم الغيب وليس
بصحيح والثاني انه معطوف على لا اقول لا معمول له فهو امران يخبر عن نفسه بهذه الجمل الثلاث
فهي معموله للامر الذي هو قل وهذا تخريج ابي حيان قال بعد ان حكى قول الزمخشري
ولا يتعين ما قاله بل الظاهر انه معطوف على لا اقول الى اخره والمعنى ان القوم كانوا
يقولون ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى
نستعد لتحصيل تلك المنافع ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب
ولا اقول اني ملك ومعناه انهم كانوا يقولون مال هذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج
ويخالط الناس فقال الله تعالى قل لهم اني لست من الملايكه اختلفوا في الفايدة من ذكر
هذه الاحوال الثلثة فقيل المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله والاعتراف بعبوديته
حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام وقيل ان القوم كانوا يقترحون عليه اظهار المعجزات
القاهره كقولهم لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الايه فقال تعالى في اخر الايه قل سبحان ربي هل
كنت الا بشرا رسولا يعني انما لا ادعي الا الرساله والنبوه واما هذه الامور التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها
الا بقدرة الاله وقيل المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزاين الله اي لا ادعي كوني موصوفا بالقدرة و
لا اعلم الغيب اي ولا ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهيه
ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لانه ليس بعد الالهيه درجه اعلا حالا من الملايكه فصار حاصل
الكلام كانه يقول لا ادعي الالهيه ولا ادعي الملايكه ولكني ادعي الرساله وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر
فكيف انكرتم قولي قال الجبايي دلت الايه على ان الملك افضل من الانبيا لان معنى
الكلام لا ادعي منزله اقوى من منزلتي ولولا ان الملك افضل والا لم يصح قال القاضي ان كان
الغرض بها نفي طريقة التواضع فالاقرب ان يدل على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن
افعال لا يقوى عليها الا الملايكه لم يدل على كونهم افضل ان اتبع الا ما يوحى الي
يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وانه لم يكن يحكم من تلقا نفسه في شي من الاحكام وانه ما كان يجتهد ويوكد
ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واستدل نفاة القياس بهذا النص قالوا
لانه عليه السلام ما كان يعمل الا بالوحي النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحي النازل
عليه ولقوله تعالى فاتبعوه وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد ذلك بقوله قل هل يستوي
الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال تعالى افلا تتفكرون

والمراد

والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفة
الله تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الايه لما وصف الرسل بكونهم
مبشرين ومنذرين امر الرسول في هذه الايه بالانذار فقال وانذر اي خوف
به اي بالقران قال ابن عباس والزجاج لقوله تعالى قبل هذه الايه ان اتبع الا ما يوحى الي وقال
الضحاك وانذر به اي بالله وقوله الذين يخافون ان يحشروا اي يبعثوا فقيل المراد بهم الكافرون
الذين تقدم ذكرهم لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم عذاب الاخره وكان بعضهم يتاثر من ذلك التخويف
ويقول ربما كان الذي يقوله محمد حقا ولا يجوز حمله على المومنين لان المومنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم
خلاف الخوف والظن ولقايل ان يقول لا يمتنع ان يدخل فيه المومنون لانهم ان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب
الذي يخاف منه لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان ويجوزون ان لا يموتوا على هذه الحاله فلهذا السبب
كانوا خايفين من الحشر بسبب انهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخايفين منه وقيل المراد بهم
المومنون لانهم المقرون بصحة الحشر والنشر والقيمة والبعث فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم وقيل
انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف الحشر سوا قطع بحصوله او شك فيه ولانه صلى الله عليه وسلم كان
مبعوثا الى الكل وانما خص الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل لان خوفهم يحملهم على اعداد
الزاد ليوم المعاد ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع العامل فيه يخافون وههنا بحث
وذلك انه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله
شفعا وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابنا الله واحباوه وكذبهم الله فيه وقال
في ايه اخرى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد
المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ينافي هذا مذهب اهل السنه في اثبات
الشفاعة للمومنين فنقول لان شفاعة الملايكه والرسل للمومنين انما يكون باذن الله تعالى لقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى
لعلهم يتقون قال ابن عباس وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي
قالت المعتزله وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعه وقد سبق الكلام على مثل
هذا النوع مرارا ولا تطرد الذين يدعون ربهم قال سلمان وخباب ابن الارث
فينا نزلت هذه الايه جا الاقرع بن حابس التميمي وعيينه ابن حصن الفزاري وذووهم من المولفة
قلوبهم فوجدوا النبي صلى الله عليه وسلم قاعدا مع بلال وصهيب وعمار وخباب في ناس من ضعفا المومنين
فلما راوهم حوله حقروهم فاتوه فقالوا يا رسول الله لو جلست في صدر المسجد ونفيت عنا هولا وارواح جبابهم
وكان عليهم جباب صوف ولم يكن عليهم غيرها لجالسناك واخذنا عنك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لهم ما انا بطارد المومنين قالوا فانا نحب ان تجعل لنا منك مجلسا تعرف به العرب فضلنا فان وفود
العرب تاتيك فنستحي ان ترانا العرب مع هولا الاعبد فاذا نحن جينا فاقمهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد
معهم ان شيت فقال نعم طمعا في ايمانهم قال ثم قالوا اكتب لنا عليك بذلك كتابا قال

فدعا بالصحيفة ودعا عليا ليكتب قال ونحن قعود في ناحية اذ نزل جبريل عليه السلام بقوله
ولا تطرد الذين يدعون ربهم الاية الى قوله بالشاكرين فالقى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصحيفة من يده ثم دعانا فاتيناه وهو يقول سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وكنا نقعد معه
وندنوا منه حتى تمس ركبتنا ركبته فاذا اراد ان يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى واصبر نفسك
مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال
الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات

احتج الطاعنون في عصمة الانبيا بهذه الاية من وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم طردهم
وانه تعالى نهاه عن ذلك فكان ذنبا وثانيها انه تعالى قال فتطردهم فتكون
من الظالمين وقد ثبت انه طردهم وثالثها انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال
وما انا بطارد المومنين ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بمتابعة الانبيا عليهم السلام في جميع الاعمال
الحسنة بقوله فبهداهم اقتده فوجب على محمد صلى الله عليه وسلم ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك
ذنبا ورابعها انه تعالى قال ولا تعد عيناك عنهم تريد زهرة زينة الحياة الدنيا فنهاه عن الالتفات
الى زينة الدنيا فكان ذلك ذنبا وخامسها ان اوليك الفقرا كانوا كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد هذه الواقعة يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظا هذا معناه وذلك ايضا يدل على الذنب
والجواب عن الاول انه صلى الله عليه وسلم ما طردهم للاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين
لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه التلطف بهم في ادخالهم في الاسلام
ولعله صلى الله عليه وسلم كان يقول هولاء الفقرا من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة شي من امرهم في الدنيا
وفي الدين وهولا الكفار فانه يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى ما قصى ما يقال
ان هذا الاجتهاد وقع خطا الا ان الخطا في الاجتهاد مغفور واما قولهم انه صلى الله عليه وسلم طردهم فيلزم كونه
من الظالمين فالجواب ان الظلم عبارة عن وضع الشي في غير موضعه والمعنى ان اوليك الفقرا كانوا يستحقون
التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم فلما طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك ظلما الا انه من باب
ترك الواجبات وكذا الواجبات الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل
والاكمل والاولى والله اعلم   بالغداة قرا الجمهور بالغداة هنا وفي الكهف وابن عامر
بالغدوة بضم الغين وسكون الدال وفتح الواو في الموضعين وهي قراة ابي عبد الرحمن السلمي والحسن
البصري ومالك ابن دينار وابي رجا العطاردي ونصر ابن عاصم الليثي والاشهر في الغدوة انها معرفة
بالعلمية وهي علمية الجنس كاسامة في الاشخاص ولذلك منعت من الصرف قال الفرا سمعت ابا الجراح
يقول ما رايت كغدوة قط يريد غداة يومه قال الا ترى ان العرب لا تضيفها فكذا لا يدخلها
الالف واللام انما يقولون جيتك غداة الخميس وقال الفرا في كتاب المعاني في سورة الكهف
قرا ابو عبد الرحمن السلمي بالغدوة والعشي ولا اعلم احدا قراها غيره والعرب لا تدخل الالف واللام

في الغدوة لانها معرفة بغير الف ولام فذكر الى اخره وقد طعن ابو عبيد القاسم ابن سلام على هذه القراة
فقال انما نرى ابن عامر والسلمي قرآ تلك القراة اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب
دليل على القراة بها لانهم كتبوا الصلاة والزكوة بالواو ولفظهما على تركها وكذلك الغداة على هذا وجدنا
العرب وقال الفارسي الوجه قراة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة باللام فاما غدوة
فمعرفة وهو علم وضع للتعريف واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يدخل عليه الالف واللام للتعريف كما لا يدخل
على سائر الاعلام وان كانت قد كتبت بالواو لانها لا تدل على ذلك الا ترى الصلاة والزكاة بالواو ولا يقرا ان
بها فكذلك الغداة قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا ام حبين
اسما لدابة معروفة الا ان هذا الطعن لا يلتفت اليه وكيف يظن من تقدم انهم يلحنون والحسن البصري
ممن يستشهد بكلامه فضلا عن قراته ونصر ابن عاصم شيخ النحاة اخذ هذا العلم عن ابي الاسود ينبوع الشاعة
وابن عامر لا يعرف اللحن لانه عربي وقرا على عثمان ابن عفان وغيره من الصحابة ولكن ابا عبيد رحمه الله لم
يعرف ان تنكير غدوة لغة ثابتة عن العرب حكاها سيبويه والخليل قال سيبويه زعم
الخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها مثل ضحوة قال المهدوي حكى سيبويه والخليل
ان بعضهم ينكر فيقول غدوة بالتنوين وبذلك قرا ابن عامر كانه جعله نكرة فادخل عليها الالف واللام
وقال ابو علي الفارسي وجه دخول الالف واللام عليها انه يجوز وان كانت معرفة ان ينكر كما حكى
ابو زيد لقيته فينة غير مصروفة والفينة بعد الفينة اي الحين بعد الحين فالحق لام التعريف
ما استعمل معرفة ووجه ذلك انه يقدر فيه التنكير والشيوع كما يقدر فيه ذلك اذا ثني وقال
ابو جعفر النحاس قرا ابو عبد الرحمن ومالك ابن دينار وابن عامر بالغدوة قال
وباب غدوة ان يكون معرفة الا انه يجوز تنكيرها كما تنكر الاسما الاعلام فاذا نكرت دخلتها الالف واللام
للتعريف وقال مكي ابن ابي طالب انما دخلت الالف واللام على غداة لانها نكرة واكثر العرب
يجعل غدوة معرفة فلا تنونها وكلهم يجعل غداة نكرة فتنونها ومنهم من يجعل غدوة نكرة وهم الاقل
فثبت بهذه النقول التي ذكرت عن هولا الايمة ان قراة ابن عامر سالمة من طعن ابي عبيد وكانه
رحمه الله لم يحفظها لغة واما العشي فنكرة وكذلك عشية وهل العشي مرادف لعشية اي ان هذا
اللفظ فيه لغتان التذكير والتانيث او ان عشيا جمع عشية في المعنى على حد قمح وقمحة وشعير وشعيرة
فيكون اسم جنس خلاف مشهور والظاهر الاول لقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات
اذ المراد هنا عشية واحدة واتفقت مصاحف الامصار على رسم هذه اللفظة الغدوة بالواو
وقد تقدم ان قراة ابن عامر ليست مستندة الى مجرد الرسم بل الى النقل وثم الفاظ اتفق
ايضا على رسمها بالواو واتفق على قراتها بالالف وهي الصلاة والزكاة ومناة ومشكاة والنجاة والحياة
وحرف اتفق على رسمه بالواو واختلف في قراته بالالف والواو وهو الغداة واصل غداة
غدوة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا وقرا ابن ابي عبلة بالغدوات والعشيات
جمع غداة وعشية وروي عن ابي عبد الرحمن ايضا بالغدو بتشديد الواو من غير ها

قال ابن عباس معنى الاية يعبدون ربهم بالغداة والعشي يعني صلاة الصبح وصلاة العصر وهو قول
الحسن ومجاهد وروي عنه ان المراد الصلوات الخمس وذلك ان ناسا من الفقرا كانوا يصلون
مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال ناس من الاشراف اذا صلينا فاخرهولا فليصلوا خلفنا فنزلت
الاية وقال مجاهد صليت الصبح مع سعيد ابن المسيب فلما سلم الامام ابتدر الناس القاص فقال
سعيد ما اسرع الناس الى هذا المجلس قال مجاهد فقلت ساولون قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قال
افي هذا هو انما ذلك في الصلاة التي انصرفنا عنها الان وقال ابراهيم النخعي يعني يذكرون ربهم وقيل المراد
حقيقة الدعا يريدون هذه الجملة في محل نصب على الحال من فاعل يدعون او من مفعوله والاول
هو الصحيح وفي الكلام حذف اي يريدون بدعايهم في هذين الوقتين وجهه تمسكت
المجسمة في اثبات الاعضا لله تعالى بهذه الاية وساير الايات المناسبة له كقوله ويبقى وجه ربك والجواب
ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضاء والاجزا فثبت
انه لا بد من التاويل وهو من وجهين احدهما قوله يريدون وجهه اي يريدونه الا انهم يذكرون ان من احب
دايما ان يرى وجهه فرويه الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضى
والثاني ما عليك من حسابهم من شي ما هذه يجوز ان تكون الحجازية الناصبة للخبر فيكون
عليك في محل النصب على انه خبرها عند من يجوز اعمالها في الخبر المقدم اذا كان ظرفا او حرف جر واما اذا
كانت تميميه او منعنا اعمالها في الخبر المقدم مطلقا كان عليك في محل رفع خبرا مقدما والمبتدا هو من شي
زيدت فيه من وقوله من حسابهم قالوا من تبعيضية وهي في محل نصب على الحال وصاحب الحال هو من شي
لانها لو تاخرت عنه لكانت صفة له وصفة النكرة متى قدمت انتصبت على الحال فعلى هذا يتعلق بمحذوف
والعامل في الحال الاستقرار في عليك ويجوز ان يكون من شي في محل رفع بالفاعلية ورافعه عليك لاعتماده
على النفي ومن حسابهم حال ايضا من شي العامل فيها الاستقرار والتقدير ما استقر عليك شي من حسابهم
واجيز ان يكون من حسابهم هو الخبر اما لما واما للمبتدا وعليك حال من شي والعامل فيها الاستقرار
وعلى هذا فيجوز ان يكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال غير واضح لان محط الفايدة انما هو عليك
وما من حسابك عليهم من شي كالذي قبله الا ان هنا يمتنع بعض ما كان جايزا
هناك وذلك ان قوله من حسابك لا يجوز ان ينتصب على الحال لانه يلزم تقدمه على عامله المعنوي وهو ممتنع
او ضعيف لا سيما وقد تقدمت هنا على العامل فيها وعلى صاحبها وقد تقدم ان الحال اذا كانت ظرفا او حرف
جر كان تقديمها على العامل المعنوي احسن منه اذا لم يكن كذلك فحينيذ لك ان تجعل قوله من حسابك
بيانا لا حالا ولا خبرا حتى يخرج من هذا المحذور وكون من هذه تبعيضية غير ظاهر وقدم خطابه عليه السلام
في الجملتين تشريفا له ولو جاءت الجملة الثانية على نمط الاولى لكان التركيب وما عليهم من حسابك من شي فتقدم
المجرور كما قدمه في الاولى لكنه عدل عن ذلك لما تقدم وفي هاتين الجملتين ما يسميه اهل البديع رد الاعجاز
على الصدور كقولهم عادات السادات سادات العادات ومثله في المعنى

قول

قول الشاعر

وليس الذي حللته بمحلل وليس الذي حرمته بمحرم

وقال الزمخشري بعد كلام قدمه في معنى التفسير فان قلت اما كفى قوله ما عليك من حسابهم
من شي حتى ضم اليه وما من حسابك عليهم من شي قلت قد جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مودى
واحد وهو المعنى بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل
لا تواخذ انت ولا هم بحساب صاحبه قال ابو حيان قوله لا تواخذ انت الى اخره تركيب غير عربي
لا يجوز عود الضمير هنا غايبا ولا مخاطبا لانه ان عاد غايبا فلم يتقدم له اسم مفرد غايب يعود عليه انما تقدم
قوله هم ولا يمكن العود عليه على اعتقاد الاستغنا بالمفرد عن الجمع لانه يصير التركيب بحساب صاحبهم وان
اعيد مخاطبا فلم يتقدم مخاطب يعود عليه انما تقدم قوله لا تواخذ انت ولا يمكن العود اليه فانه ضمير غايب
فلا يعود عليه غايبا ولو ابرزته مخاطبا لم يصح التركيب ايضا فاصلاح التركيب ان يقال
لا يواخذ كل واحد منك ولا منهم بحساب صاحبه او لا تواخذ انت بحسابهم ولا هم بحسابك او لا تواخذ انت ولا
هم بحسابكم فتغلب الخطاب على الغيبة كما تقول انت وزيد تضربان قال شهاب الدين والذي يظهر ان
كلام الزمخشري صحيح ولكن فيه حذف وتقديره لا يواخذ كل واحد انت ولا هم بحساب صاحبه ويكون انت
ولا هم بدلا من كل واحد والضمير في صاحبه عايد على كل واحد ثم انه وقع على محذور اخرها اصلح به كلام الزمخشري
وذلك انه قال او لا تواخذ انت ولا هم بحسابكم وهذا التركيب يحتمل ان يكون المراد بل هو الظاهر
نفي المواخذة بحساب كل واحد بالنسبة الى بقية هولا اذ كل واحد غير مواخذ بحساب غيره والمعنى الثاني
هو المقصود والضماير الثلاثة اعني التي في قوله من حسابهم وعليهم وفتطردهم ايضا عودها على نوع واحد
وهم الذين يدعون ربهم وبه قال الطبري الا انه فسر الحساب بالرزق الدنيوي وقال
الزمخشري وابن عطيه ان الضميرين الاولين يعودان على المشركين والثالث يعود على الداعين قال
ابو حيان وهذا الضمير في حسابهم وعليهم عايد على المشركين وتكون الجملتان اعتراضا بين النهي وجوابه وظاهر
عبارته ان الجملتين لا يكونان اعتراضا الا على اعتقاد كون الضميرين في حسابهم وعليهم عايدين على المشركين
وليس الامر كذلك بل هما اعتراض بين النهي وهو ولا تطرد وبين جوابه وهو فيكون وان كانت الضماير كلها للمومنين
ويدل على ذلك انه قال بعد ذلك فتكون وجوز وا ان يكون جوابا للنهي في قوله ولا تطرد وتكون الجملتان
وجواب الاول اعتراضا بين النهي وجوابه فجعلها اعتراضا مطلقا من غير نظر الى الضميرين ويعني بالجملتين ما عليك
من حسابهم من شي وما من حسابك عليهم من شي وبجواب الاول قوله فتطردهم فتطردهم
فيه وجهان احدهما منصوب على جواب النفي باحد معنييه فقط وهو انتفا الطرد لانتفا كون حسابهم عليه وحسابه
عليهم لانه ينتفي المسبب بانتفا سببه ولتوضيح ذلك في مثال وهو ما تاتينا فتحدثنا بنصب فتحدثنا وهو يحتمل معنيين
احدهما انتفا الاتيان وانتفا الحديث كانه قيل ما يكون منك اتيان فكيف يقع منك حديث وهذا المعنى هو مقصود
الاية الكريمة اي ما يكون مواخذة كل واحد بحساب صاحبه فكيف يقع طرد والمعنى الثاني انتفا الحديث

وثبوت الاتيان كانه قيل ما ماتينا محدث بل ما تينا غير محدث وهذا المعنى لا يليق بالاية الكريمة والعلماء
رحمهم الله وان اطلقوا قولهم انه منصوب على جواب النهي فانما يريدون المعنى الاول دون الثاني
والثاني ان يكون منصوبا على جواب النفي   فتكون في نصبه وجهان اظهرهما انه منصوب
عطفا على فتطردهم والمعنى الاخبار بانتفاء حسابهم والطرد والظلم المسبب عن الطرد قال
الزمخشري ويجوز ان يكون عطفا على فتطردهم على وجه السبب لان كونه ظالما مسبب عن طردهم والثاني
من وجهي النصب انه منصوب على جواب النهي في قوله ولا تطرد ولم يذكر مكي ولا الواحدي ولا ابو البقاء غيره
قال ابو حيان وجوزوا ان يكون فتكون جوابا للنهي في قوله ولا تطرد كقوله لا تفتروا على الله كذبا
فيسحتكم بعذاب ويكون الجملتان وجواب الاول اعتراضا بين النهي وجوابه قال شهاب الدين فقد تقدم
ان كونهما اعتراضا لا يتوقف على عود الضميرين في قوله من حسابهم وعليهم على المشركين كما هو المفهوم من قوله
ههنا وان كان كلامه قبل ذلك كما حكينا عنه يشعر بذلك   ذكروا في قوله ما عليك
من حسابهم من شيء قولين الاول ان الكفار طعنوا في ايمان اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك
وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب ماكولا وملبوسا عندك والا فهم عاريون عن دينك فقال
الله تعالى ان كان الامر على ما يقول هؤلاء فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان باطنهم غير مرضي عند الله
فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى اليك كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى
الثاني المعنى ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم وانما الرازق لهم
ولك هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم فتكون من الظالمين لهم لانهم لما استوجبوا مزيد التقريب
كان طردهم ظلما لهم   وكذلك فتنا بعضهم ببعض الاية الكاف في محل نصب على انها
نعت لمصدر محذوف والتقدير ومثل ذلك الفتون المتقدم الذي فهم من سياق اخبار الامم الماضية
فتنا بعض هذه الامة ببعض فالاشارة بذلك الى الفتون المدلول عليه بقوله فتنا وكذلك قال
الزمخشري ومثل ذلك الفتن العظيم فتن بعض الناس ببعض فجعل الاشارة لمصدر فتنا وانظر كيف لم يتلفظ
هو باسناد الفتنة الى الله تعالى في كلامه وان كان الباري تعالى قد اسندها الى ذاته قال
فتن بعض الناس فبناه للمفعول على قاعدة المعتزلة وجعل ابن عطية الاشارة الى طلب الطرد فانه قال
بعد كلام يتعلق بالتفسير والاشارة بذلك الى ما ذكر من طلبهم ان يطرد الضعفة قال
ابو حيان ولا ينتظم هذا التشبيه اذ يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا بعضهم والمتبادر الى الذهن
من قولك ضربت مثل ذلك المماثلة في الضرب اي مثل ذلك الضرب لا ان تقع المماثلة في غير الضرب وقد تقدم
مرارا ان سيبويه يجعل مثل ذلك حالا من ضمير المصدر المقدر   ليقولوا في هذه اللام
وجهان اظهرهما وعليه اكثر المعربين والمفسرين انها لام كي والتقدير ومثل ذلك الفتون فتنا ليقولوا هذه
المقالة ابتلاء منا وامتحانا والثاني انها لام الصيرورة اي العاقبة كقوله

لدوا للموت وابنوا للخراب   فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا ويكون قولهم اهؤلاء اي احتقارا
على سبيل الاستحقار   اهؤلاء يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب المحل على الاشتغال بفعل محذوف
يفسره الفعل الظاهر العامل في ضميره بواسطة على ويكون المفسر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والتقدير افضل
الله هؤلاء من عليهم او اختار هؤلاء من الله عليهم ولا محل لقوله من الله عليهم لكونها مفسرة وانما رجح هنا اضمار الفعل
لانه وقع بعد اداة يغلب ايلاء الفعل لها والثاني انه مرفوع المحل على انه مبتدا والخبر من الله عليهم وهذا وان
كان سالما من الاضمار الموجود في الوجه الذي قبله الا انه مرجوح لما تقدم وعليهم متعلق بمن ومن بيننا يجوز ان
يتعلق به ايضا قال ابو البقاء اي ميزهم علينا ويجوز ان يكون حالا قال ابو البقاء ايضا اي من عليهم منفردين
وهذان التفسيران تفسيرا معنى لا تفسيرا اعراب الا انه لم يسبقهما الا تفسيري اعراب والجملة من قوله
اهؤلاء من الله في محل نصب بالقول   باعلم بالشاكرين الفرق بين البائين ان الاولى لا تعلق لها لكونها
زائدة في خبر ليس والثانية متعلقة باعلم وعدي العلم بها لما ضمن من معنى الاحاطة وكثيرا ما يقع ذلك في عبارة
العلماء فيقولون علم بكذا لما تقدم   معنى هذه الفتنة هو ان كل واحد من الفريقين مبتلى بصاحبه
فرؤساء الكفار الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين للاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا
ولو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وان نعترف لهم بالتبعية فكان ذلك يشق عليهم
ونظيره اانزل عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار
في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال
لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم فاحد الفريقين يرى الاخر
مقدما في المناصب الدنيوية ويقولون اهذا الذي فضله الله علينا واما المحققون فهم الذين يعلمون ان كل ما
فعله الله تعالى فهو حق وحكمة وصواب لا اعتراض عليه اما بحكم المالكية كما هو قول
اهل السنة واما بحسب المصلحة كما هو قول المعتزلة فكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الالاء والنعماء
وهم الذين قال الله في حقهم اليس الله باعلم بالشاكرين   روى ابو سعيد الخدري
رضي الله عنه قال جلست في نفر من ضعفاء المهاجرين وان بعضهم ليستتر ببعض من العري وقارئ يقرا
علينا اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام علينا فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم سكت القارئ فسلم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما كنتم تصنعون قلنا يا رسول الله كان قارئ يقرا وكنا نستمع الى كتاب
الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي جعل من امتي من امرني ان اصبر نفسي معهم قال
ثم جلس وسطنا ليعدل بنفسه فينا ثم قال بيده هكذا فتحلقوا وبرزت وجوههم له قال
فما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف منهم احدا غيري فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابشروا يا معشر
صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيمة يدخلون الجنة قبل الاغنياء بنصف يوم وذلك مقدار خمس مائة سنة
احتج اهل السنة بهذه الاية على مسالة خلق الافعال من وجهين الاول
ان قوله فتنا بعضهم ببعض تصريحا بان الفاتن تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم
على الله في ان جعل اولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر

والثاني انه تعالى حكي عنهم انهم قالوا اهولاء من الله عليهم من بيننا اي من عليهم بالايمان بالله ومتابعة
الرسول وذلك يدل علي ان هذا المعني انما حصل من الله تعالى لانه لو كان الموجد للايمان هو العبد ما من الله
عليه بهذا الايمان بل العبد هو الذي من علي نفسه بهذا الايمان اجاب الجبائي عنه بان الفتنه
في التكليف ما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهولاء ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا
من الله عليهم من بيننا بالايمان واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض
ليصبروا اويشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهولاء من الله عليهم من بيننا علي مثال قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل والدليل
العقلي قايم علي صحة هذا الظاهر لانه لما كانت مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفه والانفه توجب
العصيان والاصرار علي الكفر وموجب الموجب موجب فكان الالزام واردا والله اعلم

واذا جاك الذين يومنون باياتنا الايه اذا منصوب بجوابه اي فقل سلام عليكم وقت
مجيهم اي اوقع هذا القول كله في وقت مجيهم اليك وهذا معني واضح وقال ابو البقا العامل في اذا معني
الجواب اي اذا جاوك سلم عليهم ولا حاجة تدعوا الي ذلك مع فوات قوة المعني لان كونه سبلغهم السلام والاخبار
بانه كتب علي نفسه الرحمه وانه من عمل سوا بجهالة غفر له لا يقوم مقامه السلام فقط وتقديره يفضي الي ذلك
وقوله سلام مبتدا وجاز الابتدا به وان كان نكره لانه دعا والدعا من المسوغات وقال
ابو البقا لما فيه من معني الفعل وهذا ليس من مذهب جمهور البصريين انما هو شي نقل عن الاخفش انه اذا
كانت النكره في معني الفعل جاز الابتدا بها ورفعها الفاعل وذلك نحو قايم ابواك ونقل ابن مالك
ان سيبويه اومي الي جوازه واستدل الاخفش بقوله

خبير بنو لهب فلا تك ملغيا مقالة لهبي اذا الطير مرت

ولا دليل فيه لان فعيلا يقع بلفظ واحد للمفرد وغيره فخبير خبر مقدم واستدل له ايضا بقول الاخر

فخير نحن عند الناس منكم اذا الداعي المثوب قال يالا

فخير مبتدا ونحن فاعل سد مسد الخبر فان قيل لم لا يجوز ان يكون خير خبرا مقدما ونحن مبتدا موخر
قيل لي لا يلزم الفصل بين افعل ومن باجنبي بخلاف جعله فاعلا فان الفاعل كالجزء بخلاف المبتدا
وعليكم خبره وسلام عليكم ابلغ من سلاما عليكم بالنصب وقد تقرر الي هذا في اول الفاتحة عند قراة
الحمد والحمد وقوله كتب ربكم في محل نصب بالقول لانه كالتفسير لقوله سلام عليكم

قال عكرمة نزلت في الذين نهي الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم عن طردهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا راهم بداهم بالسلام وقال عطا نزلت في ابي بكر وعمر وعثمن وعلي وبلال وسالم وابي عبيدة
ومصعب ابن عمير وحمزه وجعفر وعثمن ابن مظعون وعمار ابن ياسر والارقم ابن ابي الارقم وابي سلمة
ابن عبد الاسد قال ابن الخطيب وها هنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا علي ان هذه السورة نزلت
دفعة واحدة واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من ايات هذه السورة ان سبب نزول

هذه الايه الامر الفلاني بعينه بل الاقرب ان تحمل هذه الايه علي عمومها فكل من امن بالله دخل تحت
هذا التشريف قال المبرد السلام في اللغة اربعة اشيا فمنها سلمت سلاما وهو معني الدعا
ومنها انه اسم من اسما الله تعالى ومنها الاسلام ومنها اسم الشجر العظيم احسبه سمي بذلك لسلامته من الافات
ومنها ايضا اسم الحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها من الرخاوة ثم قال الزجاج سلام
عليكم ههنا يحتمل ان يكون له تاويلان احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من التسريح ومعني
سلمت عليه سلاما دعوت بان يسلم من الافات في دينه ونفسه والسلام بمعني التسليم والثاني ان يكون السلام
جمع السلامة فمعني قولك السلام عليكم السلامة عليكم وقال ابن الانباري قال قوم السلام هو الله
تعالى فمعني السلام عليكم اي علي حفظكم وهذا بعيد في هذه الايه لتنكير السلام ولو كان معرفا لصح هذا الوجه
قال قوم انه تعالى لما امر الرسول عليه السلام ان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم علي نفسه الرحمه
كان هذا من قول الله فيدل علي انه تعالى قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم علي نفسه الرحمه ومنهم من قال
بل هذا من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كتب كذا يفيد الايجاب اي بمعني قضا وكله علي ايضا
تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب وهذا يقتضي كونه تعالى راحما العباده علي سبيل الوجوب
واختلفوا في ذلك الوجوب فقال اهل السنه له سبحانه ان يتصرف في عباده كيف شا واراد الا انه اوجب
الرحمه علي نفسه علي سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزله ان كونه عالما بقبح القبايح وعالما بكونه غنيا عنها
يمنعه من الاقدام علي القبايح ولو فعله كان ظالما والظلم قبيح والقبيح منه محال
دلت هذه الايه علي جواز تسمية ذات الله تعالى بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
يدل عليه والنفس هنا بمعني الذات والحقيقة لا بمعني الجسم والدم لانه تعالى مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان
مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما
قال والله الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثله في تمام الماهيه
فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله تعالى ليس كمثله شي قالت
المعتزلة قوله كتب ربكم علي نفسه الرحمه ينافي كونه تعالى خالق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الاباد وينافي
ان يقال انه منعه من الايمان ثم يامر حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه علي ذلك واجيبوا بانه تعالى ضار
نافع محيي مميت فهو تعالى فعل تلك الرحمه البالغه وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين
انه فانه قرا ابن عامر وعاصم بالفتح فيهما وابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي بالكسر فيهما ونافع بفتح الاولي
وكسر الثانيه وهذه القراات الثلاث في المتواتر والاعرج بكسر الاولي وفتح الثانيه عكس قراة نافع وهذه
رواية الزهراوي عنه وكذا الداني واما سيبويه فروي قراته كقراة نافع فيحتمل ان يكون عنه روايتان
فاما القراة الاولي ففتح الاولي فيها من اربعة اوجه احدها انها بدل من الرحمة بدل شي من شي
والتقدير كتب علي نفسه انه من عمل الي اخره فان نفس هذه الجمله المتضمنه للاخبار بذلك رحمه والثاني
انها في محل رفع علي انها مبتدا والخبر محذوف اي عليه انه من عمل الي اخره والثالث انها فتحت علي تقدير

حذف حرف الجر والتقدير لانه من عمل فلما حذفت اللام جرى في محلها الخلاف المشهور الرابع
انها مفعول بكتب والرحمة مفعول من اجله اي كتب انه من عمل لاجل رحمة اياكم قال
ابو حيان وينبغي ان لا يجوز لان فيه تفسيه العامل للعمل وقطعه عنه واما فتح الثانيه ففيه خمسة اوجه
احدها انها في محل رفع على انها مبتدا والخبر محذوف اي فغفرانه ورحمته حاصلان او كاينات
او فعليه غفرانه ورحمته وقد اجمع القرا على فتح ما بعد فاء الجزاء في قوله الم يعلموا انه من يحادد
الله ورسوله فان له نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه يضله كما اجمعوا على كسرها في قوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثاني انها في محل رفع على انها خبر مبتدا محذوف
اي فامره وشانه انه غفور رحيم الثالث انها تكرير للاولى كررت لما طال الكلام وعطفت
عليها بالفا وهذا منقول عن ابي جعفر النحاس وهذا وهم فاحش لانه يلزم منه احد محذورين
اما بقا مبتدا بلا خبر او شرط بلا جواب وبيان ذلك ان من في قوله انه من عمل لا يخلوا اما ان
تكون موصوله او شرطيه وعلى كلي التقديرين فهي في محل رفع بالابتدا فلو جعلنا ان الثانيه
معطوفه على الاولى لزم عدم خبر المبتدا وجواب الشرط وهو لا يجوز وقد ذكر هذا الاعتراض
واجاب عنه الشيخ شهاب الدين ابو شامه فقال ومنهم من جعل الثانيه تكريرا للاولى
لاجل طول الكلام على حد قوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون ودخلت
الفا في فانه غفور على حد قوله فلا تحسبنهم بمفازة على قول من جعله تكريرا لقوله لا تحسبن
الذين يفرحون الا ان هذا ليس مثل ايعدكم انكم اذا متم لان هذه لا شرط فيها وهذه فيها شرط فيبقى
بغير جواب فقيل الجواب محذوف لدلالة الكلام عليه تقديره غفر لهم انتهى وفيه
بعد وسياتي هذا الجواب ايضا في القراة الثانيه منقولا عن ابي البقا وكان ينبغي ان يجيب به هنا
لكنه لم يفعل ولم يظهر فرق في ذلك الرابع انها بدل من الاولى وهو قول
الفرا والزجاج وهذا مردود بشيين احدها ان البدل لا يدخل فيه حرف عطف وهذا مقترن
بحرف العطف فامتنع ان يكون بدلا فان قيل نجعل الفا زايده فالجواب ان زيادتها غير جايزة
وهو شي قال به الاخفش وعلى تقدير التسليم فلا يجوز ذلك من وجه اخر وهو خلو المبتدا او الشرط
عن خبر او جواب والثاني من السببين خلو المبتدا او الشرط عن الخبر او الجواب
كما تقدم تقريره فان قيل نجعله الجواب محذوفا كما تقدم نقله عن ابي شامه قيل هذا بعيدة
عن الفهم الخامس انها مرفوعة بالفاعليه تقديره فاستقر له انه غفور اي استقر له وثبت غفرانه
ويجوز ان يقدم في هذا الوجه جارا رافعا لهذا الفاعل عند الاخفش تقديره فعليه انه غفور رحيم
لانه يرفع به وان لم يعتمد وقد تقدم تحقيقه مرارا واما القراة الثانيه فكسر الاولى من ثلثة
اوجه احدها انها مستانفه وان الكلام تام قبلها وجي بها وبما بعدها كالتفسير لقوله

كتب

كتب ربكم على نفسه الرحمه والثاني انها كسرت بعد قول مقدر اي قال الله ذلك وهذا في المعنى
كالذي قبله والثالث انه اجري كتب مجرى قال فكسرت بعده كما تكسر بعد القول الصريح وهذا لا
يمشي على اصول البصريين واما كسر الثانيه فمن وجهين احدهما انها على الاستيناف بمعنى انها في صدر
جمله وقعت خبرا لمن الموصوله او جوابا لها ان كانت شرطا والثاني انها عطف على الاولى وتكرير لها ويعترض
على هذا بانه يلزم بقا المبتدا بلا خبر او الشرط بلا جزا كما تقدم ذلك في المفتوحتين واجاب
ابو البقا عن ذلك بان خبر من محذوف دل عليه الكلام وقد تقدم انه كان ينبغي ان يجيب بهذا الجواب
في المفتوحتين عند من جعل الثانيه تكريرا للاولى او بدلا منها ثم قال ويجوز ان يكون العايد محذوفا
اي فانه غفور له قال شهاب الدين قوله ويجوز ليس بجيد بل كان ينبغي ان يقول ويجب لانه لا بد من ضمير
عايد على المبتدا من الجملة الخبريه او ما يقوم مقامه ان لم يكن هو المبتدا واما القراة الثالثه
فهو فتح الاولى وكسر الثانيه مما تقدم من كسرهما وفتحهما بما يليق من ذلك وهو ظاهر واما القراة الرابعه
فكذلك وقال ابو شامه واجاز الزجاج كسر الاولى وفتح الثانيه وان لم يقرا به قال شهاب
الدين وقد قدمت ان هذه قراة الاعرج وان الزهراوي وابا عمرو الداني نقلاها عنه فكان الشيخ لم يطلع عليها
وتقدم ايضا ان سيبويه لم يروعن الاعرج الا كقراة نافع فهذا مما يصلح ان يكون عذرا للزجاج واما ابو شامه فانه
متاخر فعدم اطلاعه عجيب والهاء في انه ضمير الامر والقصة ومن يجوز ان تكون شرطيه وان تكون موصوله
وعلى كل تقدير فهي مبتداه والفا وما بعدها في محل جزم جوابا ان كانت شرطا والا ففي محل رفع خبرا ان كانت
موصوله والعايد محذوف اي غفور له والهاء بعد يجوز ان تعود على السوء وان تعود على العمل المفهوم من
الفعل كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى والاول اولى لانه اصرح ومنكم متعلق بمحذوف اذ هو حال من فاعل
عمل ويجوز ان يكون من للبيان فيعمل فيها اعني مقدرا وقوله بجهالة فيه وجهان احدهما انه متعلق بعمل
على ان البا للسببيه اي عمله بسبب الجهل وعبر ابو البقا في هذا الوجه عن ذلك بالمفعول به وليس بواضح
والثاني وهو الظاهر انها للحال اي عمله مصاحبا للجهالة ومن في من بعده لابتدا الغايه
قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا قال مجاهد لا يعلم حلالا من حرام ومن جهالته ركب
الامر وقيل جاهل بما يورثه ذلك الذنب وقيل جهالته من حيث انه اثر المعصيه على الطاعه والعاجل
القليل على الاجل الكبير ثم تاب من بعده رجع عن ذنبه واصلح عمله وقيل واخلص توبته فانه غفور
رحيم
وكذلك نفصل الايات الايه الكاف نعت لمصدر محذوف او حال
من ضمير ذلك المصدر كما هو راي سيبويه والاشارة بذلك الى التفصيل السابق تقديره مثل ذلك التفصيل
البين وهو ما سبق من احوال الامم نفصل ايات القران وقال ابن عطيه والاشارة بقوله وكذلك
الى ما تقدم من النهي عن طرد المومنين وبيان فساد منزع المعارضين لذلك ونفصل الايات
نبينها ونشرحها وهذا شبيه بما تقدم له في قوله وكذلك فتنا وتقدم انه غير ظاهر
ولتستبين سبيل قرا الاخوان وابو بكر وليستبين بالياء من تحت سبيل بالرفع ونافع ولتستبين
بالتاء من فوق سبيل بالنصب والباقون بالتاء من فوق سبيل بالرفع وهذه القراات

دايرة على تذكير السبيل وتانيثه وتعدي استبان ولزومه بالصلاح وايضاح هذا ان لغة نجد
وتميم تذكير السبيل وعليه قوله تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل
الغي يتخذوه سبيلا ولغة الحجاز التانيث وعليه قل هذه سبيلي وقوله لم تصدون عن سبيل الله
من امن به وتبغونها عوجا وقوله
خل السبيل لمن يبني المنار بها

واما استبان فيكون متعديا نحو استبنت الشي ويكون لازما نحو استبان الصبح بمعنى بان فمن قراءة
بالياء من تحت ورفع فانه اسند الفعل الى السبيل فرفعه به على انه مذكر وعلى ان الفعل لازم ومن
قرا بالتاء من فوق فكذلك ولكن على لغة التانيث ومن قرا بالتاء من فوق ونصب السبيل فانه اسند الفعل
الى المخاطب ونصب المفعول السبيل على المفعولية وذلك تعدية الفعل اي ولتستبين انت سبيل المجرمين
فالتاء في تستبين مختلفة المعنى فانها في احدى القرايتين للخطاب وفي الاخرى للتانيث وهي في كلا الحالين
للمضارعة وتستبين منصوب باضمار ان بعد لام كي وفيما يتعلق به هذه اللام وجهان احدهما انها
معطوفة على علة محذوفة وتلك العلة معمولة لقوله نفصل والمعنى وكذلك نفصل الايات
لنبين لكم ولتستبين والثاني انها متعلقة بمحذوف مقدر بعدها اي ولتستبين سبيل المجرمين فصلناها
ذلك التفصيل وفي الكلام حذف معطوف على راي اي وسبيل المومنين كقوله تعالى سرابيل تقيكم
الحر وقيل لا يحتاج الى ذلك لان المقام انما يقتضي ذكر المجرمين فقط اذهم الذين اثاروا ما تقدم
ذكره وقيل لان الضدين اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت
خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة
المحقين ايضا لا محالة
قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الاية في محل
ان الخلاف المشهور اذ هي على حذف حرف تقديره نهيت عن ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا
لا اتبع اهواكم في عبادة الاوثان وطرد الفقرا
قد ضللت اذن اذن حرف جواب وجزا
ولا عمل لها هنا لعدم فعل تعمل فيه والمعنى ان اتبعت اهواكم ضللت وما اهتديت فهي في قوة شرط وجزاء
وقرا الجمهور ضللت بفتح اللام الاولى وقرا ابو عبد الرحمن ويحيى ابن طلحة بكسرها وقد تقدم انها
انها لغة ونقل صاحب التحرير عن يحيى وابن ابي ليلى انهما قرا اهنا وفي الم السجدة ايذا اصللنا بصاد غير معجمة
تقال صل اللحم اي انتن وهذا له بعض مناسبة في اية السجدة واما هنا فمعناه بعيد او ممتنع وروي
العباس عن ابي مجاهد في الشواذ له صللنا في الارض اي دفنا في الصلة وهي الارض الصلبة وقوله
وما انا من المهتدين تاكيد لقوله قد ضللت واتى بالاولى جملة فعلية لتدل على تجدد الفعل وحدوثه
وبالثانية اسمية لتدل على الثبوت والمعنى وما انا من المهتدين يعني ان فعلت ذلك فقد تركت سبيل
الحق وسلكت غير سبيل الهدى
قل اني على بينة من ربي اي على بيان وبصيرة وبرهان
من ربي
وكذبتم به في هذه الجملة وجهان احدهما انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك
والثاني انها في محل نصب على الحال وحينيذ هل يحتاج الى اضمار قد ام لا والهاء في به يجوز ان تعود على ربي وهو

الظاهر وقيل على القران لانه كالمذكور وقيل على استعجالهم بالعذاب لانهم كانوا يقولون ان كان
هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة الاية وقيل على بينة لانها في معنى البيان وقيل
لان التا فيها للمبالغة والمعنى على امر بين من ربي ومن ربي في محل جر صفة لبينه
ما عندي ما تستعجلون به كان صلى الله عليه وسلم يخوفهم بنزول العذاب بسبب شركهم وكانوا لاصرارهم على
الكفر يستعجلون نزول العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم ان كان هذا هو
الحق من عندك فامطر علينا حجارة الاية وقيل اراد به القيمة لقوله تعالى يستعجل بها الذين لا يومنون بها
ان الحكم الا لله اي في تاخير عذابهم يقضي الحق قرا نافع وابن كثير وعاصم يقص بصاد مهملة
مشدده مرفوعه وهي قراءة ابن عباس والباقون بضاد معجمة مخففة مكسورة وهاتان في المتواتر وقرا عبد
الله وابي ويحيى ابن وثاب والنخعي والاعمش وطلحة يقص بالحق من القضا وقرا سعيد ابن جبير ومجاهد يقضي
بالحق وهو خير الفاصلين فاما قراءة يقضي فمن القضا ويويده قوله وهو خير الفاصلين فان الفصل يناسب
القضا ولم يرسم الا بضاد كان اليا حذفت خطا كما حذفت لفظا لالتقا الساكنين كما حذفت من نحو فما تغن النذر
وكما حذفت الواو في سندع الزبانية ويمح الله الباطل كما تقدم واما نصب الحق بعده ففيه اربعة اوجه
احدها انه منصوب على انه صفة لمصدر محذوف اي يقضي القضا الحق والثاني انه ضمن يقضي معنى ينفذ
فلذلك عداه الى المفعول به الثالث ان قضى بمعنى صنع فيتعدى بنفسه من غير تضمين ويدل
على ذلك قول الهذلي
وعليهما مسرودتان قضاهما داود
اي صنعهما داود الرابع انه على اسقاط حرف الجر اي يقضي بالحق فلما حذف انتصب مجروره على حد قوله
يمرون الديار فلم يعوجوا
ويويد ذلك القراءة بهذا الاصل واما قراءة يقص فمن قص الحديث
او من قص الاثر اي يتبعه قال تعالى نحن نقص عليك احسن القصص ورجح ابو عمرو ابن العلا القراءة الاولى
بقوله الفاصلين وحكي عنه انه قال اهو يقص الحق او يقضي الحق فقالوا يقص فقال لو كان يقص
لقال وهو خير القاصين اقرا احد بهذا وحيث قال وهو خير الفاصلين فالفصل انما يكون في القضاء
وكان ابا عمرو لم يبلغه وهو خير القاصين قراءة وقد اجاب ابو علي الفارسي كما ذكره ابو العلا فقال
القصص هنا بمعنى القول وقد جا الفول في القصل ايضا قال تعالى انه لقول فصل وقال تعالى كتاب احكمت
اياته ثم فصلت وقال تعالى ونفصل الايات فقد حمل الفصل على القول واستعمل معه كما جا مع القضا فلا
يلزم من الفاصلين ان يكون معينا ليقضي
احتج اهل السنة بقوله ان الحكم الا لله على انه لا
يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضاه الله فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله به وحكم به وكذلك
جميع الافعال لان قوله ان الحكم الا لله يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا الله واحتج المعتزلة بقوله
يقص الحق ومعناه ان كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي
لان ذلك ليس بحق والله اعلم
قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم
اي لو ان في قدرتي وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لاهلكتكم عاجلا غضبا لربي وامتعاضا من تكذيبكم

به ولنخلصت سر يوا والله اعلم بالظالمين من باب اقامة الظاهر مقام المضمر تنبيهاً على
استحقاقهم ذلك بصفة الظلم اذ لو جاء على الاصل لقال والله اعلم بكم والمعنى اني لا اعلم وقت عقوبة
الظالمين والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخرا الى وقته والله اعلم وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو الاية في مفاتح ثلثة اقوال احدها انه جمع مفتح بكسر الميم والقصر وهو الالة
التي تفتح بها نحو منجل ومناجل والثاني انه جمع مفتح بفتح الميم وهو المكان ويؤيده تفسير ابن عباس
هي خزاين المطر قال الفرا قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزاينه فعلى الاول
فقد جعل للغيب مفاتح على الاستعارة لان المفاتح يتوصل بها الى ما في الخزاين المستوثق فيها بالاغلاق
والاقفال وعلى الثاني فالمعنى وعنده خزاين الغيب والمراد منه القدرة على كل الممكنات والثالث
انه جمع مفتاح بكسر الميم والالف وهو الالة ايضا الا ان هذا فيه ضعف من حيث انه كان ينبغي ان يقلب الف
المفرد يا فيقال مفاتيح كدنانير ولكنه قد نقل في جمع مصباح مصابح وفي جمع محراب محارب وفي جمع قرقور قراقر
وهذا كما اتوا باليا في جمع ما لا مدة في مفرده كقولهم دراهيم وصياريف في جمع درهم وصيرف قال
تنفي يداها الحصا في كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف
وقالوا اعيل وعبابيل قال
فيها عبابيل اسود ونمر
الاصل عبابل ونمور فزاد في ذا ونقص من هذا وقد قرئ مفاتيح باليا وهي تؤيد ان مفاتح جمع مفتاح وانما
حذفت مدته وجوز الواحدي ان تكون مفاتح جمع مفتح بفتح الميم على انه مصدر قال
بعد كلام حكاه عن ابي اسحق فعلى هذا مفاتح جمع المفتح بمعنى الفتح كان المعنى وعنده فتوح الغيب
اي هو يفتح الغيب على من يشاء من عباده وقال ابو البقا مفاتح جمع مفتح والمفتح الخزانة فاما ما يفتح به فهو
المفتاح وجمعه مفاتيح وقد قيل مفتح ايضا انتهى يريد جمع مفتح اي بفتح الميم وقوله وقد قيل
مفتح يعني انها لغة قليلة في الالة والكثير فيها المد وكان ينبغي ان يوضح عبارته فانها موهمة ولذلك شرحناها
روى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مفاتح الغيب خمس لا يعلمها الا الله لا يعلم
ما تغيض الارحام احد الا الله ولا يعلم ما في غد الا الله ولا يعلم متى ياتي المطر احد الا الله ولا تدري نفس
باي ارض تموت ولا يعلم متى تقوم الساعة احد الا الله وقال الضحاك ومقاتل مفاتح الغيب خزاين الله
وعلم نزول العذاب وقال عطا ما غاب عنكم من الثواب والعقاب وقيل انقضا الاجال
وقيل احوال العباد من السعادة والشقاوة وخواتيم اعمالهم وقيل انه ما لم يكن بعد انه يكون ام لا يكون
وما يكون كيف يكون وما لا يكون ان لو كان كيف يكون وقال ابن مسعود اوتي نبيكم علم كل شي الا مفاتح
الغيب نقل القرطبي ان ابن عبد البر قال في كتاب الكافي من المكاسب المجمع على تحريمها الربا ومهور البغا
والسحت والرشا واجرة النايحة واخذ الاجر على الغنا وعلى الكهانة وادعا علم الغيب واخبار السما وعلى
الزجر واللعب والباطل كله لا يعلمها الا هو في محل نصب على الحال من مفاتح والعامل فيها الاستقرار
الذي تضمنه حرف الجر لوقوعه خبرا وقال ابو البقا او نفس الظرف ان رفعت به مفاتح اي ان رفعته به فاعلا

وذكر

وذلك على راي الاخفش وتضمنه الاستقرار لا بد منه على كل قول فلا فرق بين ان يرفع به الفاعل او يجعله
خبرا ويعلم ما في البر والبحر قال مجاهد البر المفاوز والقفار والبحر القرى والامصار
لا يحدث فيهما شي الا يعلمه وقيل هو البر والبحر المعروف قالت الحكماء في تفسير هذه الاية ثبت
ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة واذا ثبت هذا فالموجود
اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله تعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته
والممكن لذاته لا يوجد الا بتاثير الواجب لذاته فكل ما سوى الحق سبحانه وتعالى فهو موجود بايجاده
وتكوينه واذا ثبت ذلك فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه بذلك الاثر
الاول يوجب علمه بالاثر الثاني لان الاثر الاول علة قوية في الاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فبدا اولا بعلم الغيب وهو علمه بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار
الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح ان يقال
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على
سبيل التمام والكمال الا للعقلا الكاملين الذين الفوا استحضار المعقولات ومثل هذا الانسان
يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة والانسان الذي يقوى عقله
على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقران انما انزل لينتفع به جميع الخلق فلذلك ذكر لهذه القضية
العقلية مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت هذه القضية العقلية ليصير ذلك المعقول
بمعاونة هذا المثال المحسوس معلوما للكل احد فقال ويعلم ما في البر والبحر لان ذلك احد اقسام معلومات
الله تعالى وقدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز
والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحواله
اقل الا ان الحس يدل على عجايب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات
واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صورة البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها
قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال
المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذلك قوله
وما تسقط من ورقة الا يعلمها لان العقل يستحضر جميع ما على وجه الارض من المدن والقرى
والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا
والحق سبحانه وتعالى يعلمها ثم تجاوز من هذا المثال الى مثال اخر اشد منه هيبة وهو قوله
ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع يخفى اكبر
الاجسام واعظمها فاذا سمع ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمها
لا تخرج عن علم الله تعالى البتة صارت هذه الامثال منبهة على عظم عظمة مقوية للمعنى المشار
اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم انه تعالى لما قوى ذلك الامر المعقول

المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسات عاد الى ذكر تلك القضية المحضة بعبارة اخرى فقال
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
من ورقة فاعل تسقط ومن زايدة لاستغراق الجنس وقوله الا يعلمها حال من ورقة وجاءت الحال من النكرة
لاعتمادها على النفي والتقدير وما تسقط ورقة الا عالما هو بها كقولك ما اكرمت احدا الا صالحا قال
شهاب الدين ويجوز عندي ان يكون الجملة نعتا لورقة واذا كانوا اجازوا في قوله الا لها كتاب معلوم ان يكون
نعتا لقرية في قوله وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم مع كونها بالواو ومعتذرين عن زيادة الواو
فان يجيزوا ذلك هنا اولى وحينئذ فيجوز ان يكون في موضع جر على اللفظ او رفع على المحل والمعنى يريد ساقطة
اوثابتة اي يعلم عدد ما يسقط من ورق الشجر وما يبقى عليه وقيل يعلم كم انقلبت ظهرا لبطن الى ان سقطت
الى الارض ولا حبة عطف على لفظ ورقة ولو قرئ بالرفع لكان على الموضع والمراد الحب
المعروف في بطون الارض وقيل تحت الصخرة في اسفل الارضين وفي ظلمات صفة لحبة وقوله ولا رطب
ولا يابس معطوفان ايضا على لفظ ورقة وقراها ابن السميفع والحسن وابن ابي اسحاق بالرفع على المحل
وهذا هو الظاهر ويجوز ان يكونا مبتداين والخبر قوله الا في كتاب مبين ونقل الزمخشري
ان الرفع في الثلاثة اعني قوله ولا حبة ولا رطب ولا يابس وذكر وجهي الرفع المتقدمين ونظر الوجه
الثاني بقولك لا رجل منهم ولا امراة الا في الدار قال ابن عباس المراد بالرطب الماء
واليابس البادية وقال عطا يريد ما ينبت وما لا ينبت وقيل ولا حي ولا اموات وقيل هو عبارة
عن كل شي الا في كتاب مبين في هذا الاستثنا غموض فقال
الزمخشري وقوله الا في كتاب مبين كالتكرير لقوله الا يعلمها لان معنى الا يعلمها ومعنى الا في كتاب
مبين واحد والكتاب علم الله او اللوح وابرزه ابو حيان في عبارة قريبة من هذه فقال
وهذا الاستثنا جار مجرى التوكيد لان قوله ولا حبة ولا رطب ولا يابس معطوف على من ورقة والاستثنا الاول منسحب عليها كما تقول ما جاني من رجل الا اكرمته ولا امراة والمعنى الا اكرمتها ولكنه لما طال
الكلام اعيد الاستثنا على سبيل التوكيد وحسنه كونه فاصلة انتهى وجعل صاحب النظم الكلام تاما
عند قوله ولا يابس ثم استانف خبرا اخر بقوله الا في كتاب مبين بمعنى وهو في كتاب مبين ايضا قال
لانك لو جعلت قوله الا في كتاب متصلا بالكلام الاول لفسد المعنى وبيان فساده في فصل طويل مذكور في
سورة يونس في قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين انتهى قال شهاب الدين انما كان فاسد
المعنى من حيث اعتقد انه استثنا اخر مستقل وسياتي كيف فساده اما لو جعله استثنا موكدا للاول
كما قاله الزمخشري لم يفسد المعنى وكيف يتصور تمام الكلام على قوله تعالى ولا يابس ويبتدا بالا وكيف
يقع الا هكذا وقد نحا ابو البقا الى شي مما قاله الجرجاني فقال الا في كتاب مبين الا هو في كتاب مبين ولا يجوز
ان يكون استثنا يعمل فيه يعلمها لان المعنى يصير وما يسقط من ورقة الا يعلمها الا في كتاب فينقلب
معناه الى الاثبات اي لا يعلمها في كتاب واذا لم يكن الا في كتاب وجب ان يعلمها في الكتاب

فادن

فادن يكون الاستثنا الثاني بدلا من الاول اي وما يسقط من ورقة الا هي في كتاب
وما يعلمها انتهى وجوابه ما تقدم من جعل الاستثنا تاكيدا وسياتي تقريره ان شا الله تعالى
في سورة يونس في الكتاب المبين قولان الاول هو علم الله تعالى وهو الاصوب
وقال الزجاج يجوز ان يكون الله تعالى اثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق
الخلق كما قال تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها
وفايدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف
الملايكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شي فيكون
في ذلك عبرة كاملة للملايكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه
موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب
واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شي لانه اذا كان لا يهمل من الاحوال التي ليس فيها
ثواب وعقاب وتكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى لما
اثبت احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم
الكذب فيصير جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تاخر وتاخر
ما تقدم كما قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة والله اعلم
وهو الذي يتوفاكم بالليل الاية لما بين كمال علمه في الاية الاولى بين كمال قدرته بهذه الاية
وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله بحفظها
في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه في حال النوم واليقظة بالليل متعلق
بما قبله على انه ظرف له والبا تاتي بمعنى في وقد تقدم منه جملة صالحة وقال
ابو البقا هنا وجاز ذلك لان البا للالصاق والملاصق للزمان والمكان حاصل فيهما يعني فهذا العلاقة
المجوزة للتجوز وعلى هذا فلا حاجة الى ان ينوب حرف مكان اخر بل نقول هي هنا للالصاق مجازا نحو
ما قالوه في مررت بزيد واسند التوفي هنا الى ذاته المقدسة لانه لا ينفر منه هنا اذ المراد به الدعة
والراحة واسنده الى غيره في قوله تعالى توفته رسلنا يتوفاكم ملك الموت لانه ينفر منه اذ المراد
به الموت وههنا بحث وهو ان النايم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة
فلا بد ههنا من تاويل وهو ان حال النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت
الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين
النوم وبين الموت مشابهة من هذه الحيثية فلذلك صح اطلاق لفظ الموت والوفاة على النوم
ما جرحتم الظاهر ان ما مصدرية وان كان كونها موصولة اسمية اكثر ويجوز ان تكون
نكرة موصوفة بما بعدها والعايد على كلا التقديرين الاخيرين محذوف وكذا عند الاخفش وابن السراج
على القول الاول وبالنهار كقوله بالليل والضمير في فيه عايد على النهار هذا هو الظاهر قال
ابو حيان عاد عليه لفظا والمعنى في يوم اخر كما تقول عندي درهم ونصفه قال شهاب الدين ولا حاجة في الكلام

الي عوده علي نظير المذكور اذ عوده علي المذكور لا محذور فيه واما ما ذكر من نحو درهم ونصفه ن
فليس من نوع ابتداء الي من الكلام قالوا لانك اذا قلت عندي درهم علم ان عندك نصفه ضرورة فقولك
بعد ذلك ونصفه يضطر الي عوده الي نظير ما عندك بخلاف ما نحن فيه وقيل يعود علي الليل وقيل
يعود علي التوفي وهو النوم اي يوقظكم في خلال النوم وقال الزمخشري ثم يبعثكم من القبور
في شان الذي قطعتم به اعماركم من النوم بالليل وكسب الاثام بالنهار انتهي وهو حسن وخص الليل
بالتوفي والنهار بالكسب وان كان قد ينام في هذا ويكسب في الاخر اعتبارا بالحال الاغلب وقدم التوفي
بالليل لانه ابلغ في المنة عليهم ولاسيما عند من خص الجرح بكسب الشر دون الخير ومعني جرحتم اي كسبتم ن
من العمل بالنهار قال تعالي وما علمتم من الجوارح مكلبين اي الكواسب من الطير والسباع واحدتها
جارحة قال تعالي والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح
ليقضي اجل الجمهور علي ليقضي مبنيا للمفعول واجل رفع به وفي الفاعل المحذوف احتمالان احدهما انه
ضمير الباري تعالي والثاني انه ضمير المخاطبين اي لتقضوا اي لتستوفوا اجالكم وقرا ابو رجا وطلحة
ليقضي مبنيا للفاعل وهو الله تعالي اجلا مفعول ومسمى صفته فهو مرفوع علي الاول
ومنصوب علي الثاني ويترتب علي ذلك خلاف للقراء في امالة الفه واللام في ليقضي متعلقة بما قبلها
من مجموع الفعلين اي يتوفاكم ثم يبعثكم لاجل ذلك والمراد بالاجل المسمى اي عمركم المكتوب
والمعني يبعثكم من نومكم الي ان تبلغوا اجالكم واعلم انه تعالي لما ذكر انه ينيمهم اولا ثم يوقظهم ثانيا
كان ذلك جاريا مجري الاحيا بعد الاماتة فلذلك استدل به علي صحة البعث والقيمة فقال
ثم الي ربكم مرجعكم فينبيكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم في جميع احوالكم
وهو القاهر فوق عباده الاية قد تقدم الكلام علي هذه الاية اول السورة وقوله ويرسل عليكم حفظة
فيه خمسة اوجه احدها انه عطف علي اسم الفاعل الواقع صلة لال لانه في معني يفعل والتقدير وهو الذي
يقهر عباده ويرسل فعطف الفعل علي الاسم لانه في تاويله ومثله عند بعضهم ان المصدقين والمصدقات
واقرضوا قالوا فاقرضوا عطف علي مصدقين الواقع صلة لال لانه في معني ان الذين صدقوا واقرضوا
وهذا ليس بشي لانه يلزم من ذلك الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي وذلك ان واقرضوا من تمام صلة
ال في المصدقين وقد عطف علي الموصول قوله المصدقات وهو اجنبي وقد تقرر غير مرة انه لا يتبع الموصول
الا بعد تمام صلته واما قوله تعالي فوقهم صافات ويقبضن فيقبضن في تاويل اسم اي وقابضات
ومن عطف الاسم علي الفعل لكونه في تاويل الاسم قوله تعالي يخرج الحي من الميت ومخرج الميت
وقوله

فالفيته يوما يبير عدوه ... وبحر عطا يستخف المعابرا

والثاني انها جملة فعلية عطفت علي جملة اسمية وهي قوله وهو القاهر والثالث انها معطوفة
علي الصلة وما عطف عليها وهو قوله يتوفاكم ويعلم وما بعده اي وهو الذي يتوفاكم ويرسل الرابع
انه خبر مبتدا محذوف والجملة في محل نصب علي الحال وفي صاحبها وجهان اظهرهما انه الضمير المستكن في

القاهر

القاهر والثاني انها حال من الضمير المستكن في الظرف كذا قال ابو البقا ونقله عنه ابو حيان
وقال هذا الوجه اضعف الاعاريب وقولهما الضمير الذي في الظرف ليس هنا ظرف يتوهم كون
هذه الحال من ضمير فيه الا قوله فوق عباده ولكن باي طريق يتحمل هذا الظرف ضميرا والجواب
انه قد تقدم في الاية المشبهة لهذه ان فوق عباده فيه خمسة اوجه ثلثة منها يتحمل فيها ضميرا وهي كونه
خبرا ثانيا او بدلا من الخبر او حالا وانما اضطررنا الي تقدير مبتدا قبل يرسل لان المضارع المثبت
اذا وقع حالا لم يقترن بالواو كما تقدم ايضاحه والخامس انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك
وهذا الوجه هو في المعني كالثاني عليكم يحتمل ثلثة اوجه اظهرها انه متعلق بيرسل
ومنه يرسل عليكم فارسلنا عليهم وارسل عليهم طيرا الي غير ذلك والثاني انه متعلق بحفظة يقال
حفظت عليه عمله فالتقدير ويرسل حفظة عليكم قال ابو حيان اي يحفظون عليكم اعمالكم كما قال
وان عليكم لحافظين كما تقول حفظت عليك عملك فالتقدير ويرسل ما تعمل فقوله كما قال
وان عليكم لحافظين تشبيه من حيث المعني لان عليكم تعلق بحافظين لان عليكم هو الخبر لان فيتعلق بمحذوف
والثالث انه متعلق بمحذوف علي انه حال من حفظة اذ لو تاخر لجاز ان يكون صفة لها قال
ابو البقا عليكم فيه وجهان احدهما هو متعلق بيرسل والثاني ان يكون في نية التاخير وفيه وجهان احدهما
ان يتعلق بنفس حفظة والمفعول محذوف يعني مفعول حفظة الا انه يوهم ان تقدير المفعول خاص بالوجه
الذي ذكره وليس كذلك بل لا بد من تقديره علي كل وجه وحفظة انما عمل في ذلك المقدر لكونه صفة
لمحذوف تقديره ويرسل عليكم ملايكة حفظة لانه لا يعمل الا بشروط هذا منها اعني كونه معتمدا علي موصوف
وحفظة جمع حافظ وهو منقاس في كل وصف علي فاعل صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة وفاجر
وفجرة وكامل وكملة وسيقل في غير العاقل كقولهم غراب ناعق وغربان نعقة
الحفظة هم المذكورون في قوله تعالي له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله
ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين والمقصود بهولاء
الحفظة ضبط الاعمال ثم اختلفوا فقيل انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها
لقوله تعالي مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس ان مع كل انسان
ملكان احدهما عن يمينه والاخر عن يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من علي اليمين واذا تكلم بسيئة
قال من علي اليمين للذي علي اليسار انتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتبت عليه والاول
اقوي لان قوله ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص والثاني ان ظاهر هذه الاية
يدل علي ان اطلاع هولاء الحفظة علي الاقوال والافعال اما علي صفات القلوب وهو العلم والجهل
فليس في هذه الايات ما يدل علي اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالي ما يلفظ من قول الا لديه رقيب
عتيد واما في الافعال فلقوله تعالي وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون واما الايمان
والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل دليل علي اطلاع الملايكة عليها وفي فايدة
جعل الملايكة موكلين علي بني ادم وجوه احدها ان المكلف اذا علم ان الملايكة موكلون به يحصون عليه

عمله ويكتبونه في صحيفة تعرض على روس الاشهاد في مواقف القيمة كان ذلك ازجر له عن القبايح وثانيها ان
يحتمل ان تكون الكتابة لفايدة وزن تلك الصحايف يوم القيمة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف
ممكن وثالثها يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد يجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سوا عقلناه
اولم نعقله حتى اذا جا احدكم الموت تقدم مثله وقوله توفته قرا الجمهور توفته ماضيا
بتا التانيث لتانيث الجمع وقرا حمزة توفاه توفاه من غير تا تانيث وهي تحتمل وجهين اظهرهما
انه ماض وانما حذف تا التانيث لوجهين احدهما كونه تانيثا مجازيا والثاني الفصل بين الفعل
وفاعله بالمفعول والثاني انه مضارع واصله تتوفاه بتايين فحذفت احديهما على خلاف في ايتهما
كنزل وبابه وجرى على بابه في اماله هذه الالف وقرا الاعمش يتوفاه مضارعا بيا الغيبة اعتبارا
بكونه مونثا مجازيا او للفصل فهو كقراة حمزة في الوجه الاول من حيث تذكير الفعل وكقراته في الوجه
الثاني من حيث انه اتى به مضارعا وقال ابو البقا وقري شاذا يتوفاه على الاستقبال
ولم يذكر بيا ولا تا قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال
هو الذي خلق الموت والحياة وهذان النصان يدلان على ان توفي الارواح ليس الا من الله وقال
تعالى قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا تحصل الا من ملك الموت وقال
في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة
انما حصل بقدرة الله تعالى وهو في الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرييس المطلق في هذا الباب
وله اعوان وخدم فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة وقيل اراد
بالرسل ملك الموت وحده وذكر الواحد بلفظ الجمع وجا في الاخبار ان الله تعالى جعل الدنيا بين يدي
ملك الموت كالمايدة الصغيرة فيقبض من هاهنا ومن هاهنا فاذا كثرت الارواح يدعوا الارواح فتجيب له
قال بعضهم هولاء الرسل الذين يتوفون الخلق هم الحفظة يحفظونه في مدة الحياة
وعند مجي الموت يتوفونه والاكثرون على ان الحفظة غير الذين يتولون الوفاه وهم لا يفرطون
هذه الجملة تحتمل وجهين اظهرهما انها حال من رسلنا والثاني انها استينافية سيقت للاخبار عنهم بهذه
الصفة والجمهور على التشديد في يفرطون ومعناه لا يقصرون وقرا عمرو بن عبيد والاعرج يفرطون مخففا
من افرط وفيها تاويلان احدهما انها بمعنى لا يجاوزون الحد فيما امروا به قال الزمخشري فالتفريط التواني
والتاخير عن الحد والافراط مجاوزة الحد اي لا ينقصون ما امروا به ولا يزيدون والثاني ان معناه لا يتقدمون
على امر الله وهذا يحتاج الى نقل ان افرط بمعنى فرط اي تقدم وقال الجاحظ قريبا من هذا فانه قال
معنى لا يفرطون لا يدعون احدا يفرط عنهم اي يسبقهم ويفوتهم وقال ابو البقا ويقرا بالتخفيف اي لا يزيدون
على ما امروا به وهو قريب مما تقدم ثم ردوا الى الله قيل المردودون هم الملايكة يعني كما يموت
ابن ادم يموت ايضا الملايكة وقيل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله وهذه الاية تدل
على ان الانسان ليس مجرد هذه البنية لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت
يرد الى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان

والجهة

والجهة فوجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه وقد
ثبت ان هاهنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان يكون الحياة نصيب النفس والروح
فلما قال تعالى ثم ردوا الى الله وثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس
والروح وهو المطلوب الاية في المومنين والكافرين جميعا وقد قال
في اية اخرى وان الكافرين لا مولى لهم فكيف وجه الجمع قيل المولى في تلك الاية بمعنى الناصر ولا ناصر للكفار
والمولى هاهنا بمعنى المالك الذي يتولى امورهم والله عز وجل مالك الكل ومتولي امورهم وقيل اراد هاهنا
المومنين خاصة يردون الى مولاهم والكفار فيه تبع مولاهم الحق صفتان لله عز وجل وقرا
الحسن والاعمش الحق نصبا وفيه تاويلان اظهرهما انه نعت مقطوع والثاني انه نعت مصدر محذوف
اي ردوا الرد الحق لا الباطل وقري ردوا بكسر الراء وتقدم تخريجها والضمير في مولاهم فيه ثلثة اوجه
اظهرها انه للعباد في قوله فوق عباده فقوله ويرسل عليكم التفات اذ الاصل ويرسل عليهم وفايدة هذا
الالتفات التنبيه والايقاظ والثاني انه يعود على الملايكة المعنيين بقوله رسلنا يعني انهم يموتون
كما يموت بنوا ادم ويردون الى ربهم كما تقدم والثالث انه يعود على احد في قوله جا احدكم الموت
اذ المراد به الجمع لا الافراد الا له الحكم اي لا حكم الا لله لقوله ان الحكم الا لله والمراد بالحكم
القضا وهو اسرع الحاسبين اي حسابه سريع لا يحتاج الى فكر وروية واختلفوا في كيفية هذا الحساب
فقيل انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام وقيل بل يامر الله الملايكة
ان يحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله
تعالى في صفة الكفار لا يكلمهم الله يوم القيمة احتج الجباي بهذه الاية على حدوث
كلام الله تعالى قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال
لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم واجيب بالمعارضة بالعلم فانه تعالى كان قبل المعلوم عالما بانه سيوجد
وبعد وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله اعلم
قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الاية وهذا نوع اخر من الدلالة على كمال
القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وقرا السبعة هذه مشددة قل الله ينجيكم وقراها
الكوفيون وهشام ابن عمار عن ابن عامر مشددة كالاولى وقرا الحسن بالتخفيف من انجى حميد ابن قيس
ويعقوب وعلي ابن نصر عن ابي عمرو وتحصل من ذلك ان الكوفيين وهشاما يثقلون في الموضعين وان حميدا ومن
معه يخففون فيهما وان نافعا وابن كثير وابا عمرو وابن ذكوان عن ابن عامر يثقلون الاولى ويخففون
الثانية والقراات واضحة فانهما من نجى وانجى فالتضعيف والهمزة كلاهما للتعدية فالكوفيون وهشام
التزموا التعدية بالتضعيف وحميد وجماعة التزموها بالهمزة والباقون جمعوا بين التعديتين جمعا بين اللغتين
كقوله تعالى فمهل الكافرين امهلهم رويدا والاستفهام للتقرير والتوبيخ وفي الكلام حذف مضاف
اي من مهالك ظلمات او من مخاوفها والظلمات كناية عن الشدايد والاهوال اذا سافروا في البر والبحر
تدعونه في محل نصب على الحال اما من مفعول ينجيكم وهو الظاهر اي ينجيكم داعين اياه واما من

فاعل اي يدعوا من جهتكم تضرعا وخفيه يجوز فيهما وجهان احدهما انهما مصدران في موضع الحال
اي تدعونه متضرعين ومخفين والثاني انهما مصدران من معني العامل لا من لفظه كقولك قعدت جلوسا
وقرا الجمهور خفية بضم الخا وقرا ابو بكر بكسرها وهما لغتان كالعدوة والعدوة والاسوة والاسوة
وقرا الاعمش وخيفة كالتي في الاعراف وهي من الخوف قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها وسكونها
ويظهر علي هذه القراة ان يكون مفعولا من اجله لو ما يا باه تضرعا من المعني لين انجيتنا
الظاهر ان هذه الجمل القسمية تفسير للدعا قبلها ويجوز ان يكون منصوبة المحل علي اضمار القول
ويكون ذلك القول في محل نصب علي الحال من فاعل تدعونه اي يدعونه قايلين ذلك وقد عرف ما تقدم غير مرة
كيف اجتماع الشرط والقسم وقرا الكوفيون انجانا بلفظ الغيبه مراعاة لقوله تدعونه والباقون انجيتنا
بالخطاب حكاية لخطابهم في حالة الدعا وقد قرا كل بما رسم في مصحفه فان في مصاحف الكوفة انجانا وفي غيرها
انجيتنا من هذه متعلق بالفعل قبله ومن لابتدا الغايه وهذه اشارة الي الظلمات
لانها تجري مجري المونثه الواحده وكذلك في منها تعود علي الظلمات وقوله ومن كل كرب عطف علي الضمير
المجرور باعادة حرف الجر وهو واجب عند البصريين وقد تقدم والكرب غاية الغم الذي ياخذ بالنفس
ثم انتم تشركون يريد انهم يقرون ان الذي تدعونه عند الشده هو الذي ينجيهم ثم يشركون معه الاصنام
التي علموا انها لا تضر ولا تنفع قل هو القادر علي ان يبعث عليكم عذابا الايه
وهذا نوع اخر من دلايل التوحيد ممزوج بالتخويف بين كونه تعالي قادرا علي ايصال العذاب اليهم من هذه
الطرق المختلفه تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم فقيل هذا حقيقة فاما العذاب من فوقهم كالمطر
النازل عليهم كما في قصة نوح والصاعقة والريح والصيحه ورمي اصحاب الفيل واما الذي من تحت ارجلهم
كالرجفة والخسف وقيل حبس المطر والنبات وقيل هذا مجاز قال مجاهد وابن عباس في رواية عكرمة
من فوقكم اي من الامرا او من تحت ارجلكم من العبيد والسفله عذابا من فوقكم يجوز ان يكون
الظرف متعلقا بيبعث وان يكون متعلقا بمحذوف علي انه صفة لعذابا اي عذابا كاينا من هاتين الجهتين
او يلبسكم عطف علي يبعث والجمهور علي فتح اليا من يلبسكم وفيه وجهان احدهما انه بمعني يخلطكم
فرقا مختلفين علي اهوا شتي كل فرقة مشايعة لامام ومعني خلطهم انشاب القتال بينهم فيختلطوا في ملاحم
كقول الحماسي

وكتيبة لبستها بكتيبة حتي اذا التبست نفضت لها يدي
فتركتهم تقص الرماح ظهورهم ما بين منعفر واخر مسند

وهذه عبارة الزمخشري فجعله من اللبس الذي هو الخلط وبهذا التفسير الحسن ظهر تعدي يلبس الي المفعول
وشيعا نصب علي الحال وهي جمع شيعة كسدرة وسدر وقيل شيعا منصوب علي المصدر من معني الفعل
الاول اي انه مصدر علي غير الصدر كقعدت جلوسا قال ابو حيان ويحتاج في جعله مصدرا
الي نقل من اللغه ويجوز علي هذا ايضا ان يكون حالا كاتيته ركضا اي راكضا او ذا ركض وقال ابو البقا
والجمهور علي فتح اليا اي يلبس عليكم اموركم فحذف حرف الجر والمفعول والاجود ان يكون التقدير او يلبس اموركم

بحذف

بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه قال المفسرون معناه او يجعلكم فرقا
ويثبت فيكم الاهوا المختلفه روي عمرو بن دينار عن جابر قال لما نزلت هذه الايه قل هو القادر علي ان يبعث
عليكم عذابا من فوقكم قال رسول الله صلي الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال او من تحت ارجلكم قال
اعوذ بك او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض قال رسول الله صلي الله عليه وسلم هذا اهون او هذا ايسر
وعن عامر ابن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال اقبلنا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي مررنا علي مسجد بني
معاويه فدخل فصلي ركعتين وصلينا معه فناجي ربه طويلا ثم قال سالت ربي ثلثا ان لا يهلك امتي بالغرق
فاعطانيها وسالته ان لا يهلك امتي بالسنه فاعطانيها وسالته ان لا يجعل باسهم بينهم فمنعنيها وعن ابن عمر رضي الله
عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم دعي في مسجد فسال الله ثلثا فاعطاه اثنتين ومنعه واحده ساله ان لا يسلط علي امته
عدوا من غيرهم يظهر عليهم فاعطاه ذلك وساله ان لا يهلكهم بالسنين فاعطاه ذلك وساله ان لا يجعل باس بعضهم
علي بعض فمنعه ذلك ظاهر قوله تعالي او يلبسكم شيعا انه يحملهم علي الاهوا المختلفه
والمذاهب المتنافيه والحق منها ليس الا لواحد وما سواه فهو باطل وهذا يقتضي انه تعالي قد يحمل المكلف علي اعتقاد
الباطل وقوله ويذيق بعضكم باس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية وهذا يدل علي كونه تعالي خالقا للخير
والشر واجاب الخصم بان الايه تدل علي انه تعالي قادر عليه وعندنا ان الله تعالي قادر علي
القبيح انما النزاع في انه تعالي هل يفعل ذلك ام لا واجيب بان وجه التمسك بالايه شي اخر فانه قال
هو القادر علي ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله غير قادر علي ذلك وقد حصل الاختلاف بين الناس
فثبت بمقتضي الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وهو المطلوب
قالت المعلمه والحشويه هذه الايه من ادل الدلايل علي المنع من النظر والاستدلال
لان فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعه في الاديان وتفرق الخلق الي هذه المذاهب
والاديان وذلك مذموم بهذه الايه والمفضي الي المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال
مذموما واجيبوا بالايات الداله علي وجوب النظر والاستدلال كما تقدم مرارا
وقرا ابو عبد الله المدني يلبسكم بضم اليا من البس رباعيا وفيه وجهان احدهما ان يكون المفعول الثاني محذوفا
تقديره او يلبسكم الفتنه وشيعا علي هذا حال اي يلبسكم الفتنه في حال تفرقكم وشتاتكم والثاني
ان يكون شيعا هو المفعول الثاني كانه جعل الناس يلبسون بعضهم مجازا كقوله

لبست اناسا فافنيتهم وافنيت بعد اناس اناسا

والشيعه من يتقوي بهم الانسان والجمع شيع كما تقدم واشياع كذا قاله الراغب والظاهر ان اشياعا جمع
شيع كعنب واعناب وضلع واضلاع وشيع جمع شيعه فهو جمع الجمع ويذيق بعضكم نسق علي
يبعث والاذاقه استعاره وهي فاشيه ذوقوا مس سقر ذق انك انت فذوقوا العذاب
وقال

اذ قام من كووس الموت مرا وذاقوا من اسنتنا كووسا

وقرا الاعمش ونذيق بنون العظمة وهو التفات فايدته تعظيم الامر والتحذير من سطوته
انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون قال القاضي هذا يدل علي انه تعالي اراد بتصريف الايات

ونقتر والبينات ان يفهم الكل تلك الدلايل وينفعه الكل بتلك البينات واجيب بان ظاهر الايه يدل
على انه تعالى ما صرف هذه الايات الا لمن فقه وفهم فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الايات لهم
وكذب به الهاء في به يعود على العذاب المتقدم في قوله عذابا من فوقكم قاله الزمخشري وقيل
يعود على القران وقيل تعود على الوعيد المتضمن في هذه الايات وقيل على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بعيد
لانه خوطب بالكاف عقيبه فلو كان كذلك لقال وكذب به قومك وادعا الالتفات فيه ابعد وقيل لا بد من حذف
صفة هنا اي وكذب به قومك المعاندون او الكافرون لان قومه كلهم لم يكذبوه كقوله انه ليس من
اهلك اي الناجين وحذف الصفة وبقا الموصوف قليل جدا بخلاف العكس وقرا ابن ابي عبلة وكذبت
بتا التانيث كقوله تعالى كذبت قوم نوح كذبت قوم لوط باعتبار الجماعه وهو الحق في هذه
الجمله وجهان الظاهر منهما انها استيناف والثاني انها حال من الهاء في به اي كذبوا به حال كونه حقا وهو
اعظم في القبح والمعنى ان عاد الضمير في به للعذاب فمعنى كونه حقا اي لا بد ان ينزل بهم وان عاد الى القران فمعنى كونه
حقا اي كتاب منزل من عند الله وان عاد الى تصريف الايات اي انهم كذبوا كون هذه الاشيا دلالات وهو حق
عليكم متعلق بما بعده وهو بوكيل وقدم لاجل الفواصل ويجوز ان يكون حالا من قوله
بوكيل لانه لو تاخر لجاز ان يكون صفة له وهذا عند من يجيز تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وهو اختيار جماعة
وانشدوا عليه

عاقلا تعرض المنيه للمرء فيدعا ولات حين اباء

فقدم عاقلا على صاحبها وهو المرء وعلى عاملها وهو تعرض فهذا اولى ومنه

لئن كان برد الما ضمان صاديا الي حبيبا انها لحبيب

اي الي ضمان صاديا ومثله

فان يك اذوا داصيب ونفوس فلن يذهبوا فرعا بقتل حبال

فرعا حال من قتيل وحبال بالمهمله اسم رجل مع ان حرف الجر هنا زايد فجوازه اولى مما ذكرنا
معنى الايه قل لهم يا محمد لست عليكم برقيب وقيل بمسلط الزمكم الايمان شيتم او ابيتم واجازيكم على تكذيبكم واعراضكم
عن قبول الدلايل انما انا رسول ومنذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون
نسختها اية القتال وهو بعيد لكل نبا مستقر يجوز رفع نبا بالابتدايه وخبره الجار قبله
وبالفاعليه عند الاخفش بالجار قبله ويجوز ان يكون مستقر اسم مصدر اي استقرار لان ما زاد على الثلاثي
كان المصدر منه على انه اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى لكل وعد ووعيد من
الله استقرار ولا بد ان يعلموا ويجوز ان يكون مكان الاستقرار او زمانه والمعنى لكل خبر عن الله
وقت او مكان يحصل فيه من غير خلف ولا تاخير وهذا الذي خوف الكفار به يجوز ان يكون المراد منه عذاب
الاخرة ويجوز ان تكون المراد منه الاستيلا عليهم بالحرب والقتل في الدنيا
واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا الايه لما قال في الاية الاولى وكذب به قومك
وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به انه لا يجب على الرسول ملازمة المكذبين بهذا الدين بين في هذه الايه
ان اوليك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزا بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاعراض عنهم وترك

بجالهم

مجالستهم حتى يخوضوا في حديث غيره فقيل الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره وقيل
الخطاب لغيره اي اذا رايت ايها السامع الذين يخوضون في اياتنا نقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا
جالسوا المومنين وقعوا في رسول الله صلى الله عليه وسلم والقران فشتموا واستهزوا فامرهم ان لا يقعدوا معهم
حتى يخوضوا في حديث غيره والخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال
تعالى حكاية عن الكفار كنا نخوض مع الخايضين واذا قال الرجل تركت القوم يخوضون افاد انهم شرعوا في
كلمات لا ينبغي ذكرها اذا منصوب بجوابها وهو فاعرض اي اعرض عنهم في هذا الوقت
ورايت هنا تحتمل ان يكون البصريه وهو الظاهر ولذلك تعدت لواحد قال ابو حيان ولا بد من تقدير
حال محذوفه اي واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا وهم خايضون فيها اي واذا رايتهم ملتبسين بالخوض
فيها انتهى قال شهاب الدين ولا حاجة الى ذلك لان قوله يخوضون مضارع والراجح حاليته وايضا
فان الذين يخوضون في قوة الخايضين واسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف فيحمل هذا على حقيقته فيستغني
عن حذف هذه الحال التي قدرها وهي حال موكده ويحتمل ان يكون علميه وضعفه ابو حيان بانه يلزم منه حذف
المفعول الثاني وحذفه اما اقتصارا واما اختصارا فان كان الاول فممنوع اتفاقا وان كان الثاني فالصحيح
المنع حتى منع ذلك بعض النحويين غيره الها فيها وجهان احدهما انها تعود على الايات
وعاد مفردا مذكرا لان الايات في معنى الحديث والقران وقيل انها تعود على الخوض اي المدلول عليه
بالفعل كقوله

اذا نهي السفيه جري اليه وخالف والسفيه الى خلاف

اي جري الى السفه دل عليه الصفه كما دل الفعل على مصدره اي حتى يخوضوا في حديث غير الخوض
واما ينسينك قراة العامه ينسينك بتخفيف السين من انساه كقوله وما انسانيه
الا الشيطان فانساه الشيطان وقرا ابن عامر بتشديدها من نساه والتعدي جا في هذا الفعل بالهمزه
مرة وبالتضعيف اخرى كما تقدم في انجي ونجي وامهل ومهل والمفعول الثاني محذوف في القرايتين تقديره
واما ينسينك الشيطان الذكر او الحق والاحسن ان يقدر ما يليق بالمعنى اي واما ينسينك الشيطان
ما امرت به من ترك مجالسة الخايضين بعد تذكرك له فلا تقعد بعد ذلك معهم وانما ابرزهم ظاهرين
تسجيلا عليهم بصفة الظلم وجا الشرط الاول باذا لان خوضهم في الايات محقق وفي الشرط الثاني بان
لان انسا الشيطان له ليس امرا محققا بل قد يقع وقد لا يقع وهو معصوم منه ولم يجي مصدر على فعلى غير ذكرى
قال ابن عطيه واما شرط ويلزمها في الاغلب النون الثقيله وقد لا يلزم كقوله

اما يصبك عدو في مناواة

وهذا الذي ذكره من لزوم التوكيد هو مذهب الزجاج والناس على خلافه وانشدوا ما انشده
ابن عطيه وابيات اخر منها اما ترني اليوم ام حمز وقد تقدم طرف من هذه المسلة
اول البقرة الا ان احدا لم يقل يلزم توكيده بالثقيلة دون الخفيفه وان كان ظاهر عبارة ابن عطيه
ذلك وما على الذين يتقون الايه يجوز ان يقدر ما حجازيه فيكون من في اسمها
ومن مزيده فيه لتاكيد الاستغراق وعلى الذين يتقون خبرها عند من يجيز اعمالها مقدمة الخبر مطلقا او يري

ذلك في الظرف و عديله ومن حسابهم حال من شي لانه لو تاخر لكان صفة له ويجوز ان يكون مهمله اما على لغة تميم واما على لغة الحجاز لفوات شرط وهو تقديم خبرها وان كان ظرفا وتحقيق ذلك مما تقدم في قوله ما عليك من حسابهم من شي ولكن ذكري فيه اربعة اوجه احدها انها منصوبة على المصدر بفعل مضمر فقدره بعضهم امرا اي ولكن ذكروهم ذكري وبعضهم قدره خبرا اي ولكن يذكرونهم ذكري الثاني انه مبتدا وخبره محذوف اي ولكن عليهم ذكري او عليكم ذكري اي تذكيرهم الثالث انه خبر لمبتدا محذوف اي هو ذكري اي النهي عن مجالستهم والامتناع منها ذكري الرابع انه عطف على موضع شي المجرور بمن اي ما على المتقين من حسابهم شي ولكن عليهم ذكري فيكون من عطف المفردات واما على الاوجه السابقة فمن عطف الجمل وقد رد الزمخشري هذا الوجه الرابع ورده عليه ابو حيان فاما رد الزمخشري فقال ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من شي كقولك ما في الدار من احد ولكن زيد لان قوله من حسابهم يابا ذلك قال ابو حيان كانه تخيل ان في العطف يلزم القيد الذي في المعطوف عليه وهو من حسابهم فهو قيد في شي فلا يجوز عنده ان يكون من عطف المفردات عطفا على من شي على الموضع لانه يصير التقدير عنده ولكن ذكري من حسابهم وليس المعنى على هذا وهذا الذي تخيله ليس بشي لانه لا يلزم في العطف بولكن ما ذكر تقول ما عندنا رجل سو ولكن رجل صدق وما عندنا رجل من تميم ولكن رجل من قريش وما قام من رجل عالم ولكن رجل جاهل فعلى هذا الذي قررناه يجوز ان يكون من عطف الجمل كما تقدم وان يكون من عطف المفردات والعطف بالواو ولكن جي بها للاستدراك قال شهاب الدين قوله يقول ما عندنا رجل سو ولكن رجل صدق الي اخر الامثلة التي ذكرها لا يرد على الزمخشري لان الزمخشري وغيره من اهل اللسان والاصوليين يقولون ان العطف ظاهر في التشريك فان كان في المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد الا ان يجي قرينه صارفه فيحال الامر عليها فاذا قلت ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فالظاهر اشتراك عمرو مع زيد في الضرب مقيدا بيوم الجمعة فان قلت وعمرا يوم السبت لم يشاركه في قيده والاية الكريمة من قبيل النوع الاول اي لم يوت مع المعطوف بقرينه تخرجه والظاهر مشاركته للاول في قيده ولو شاركه في قيده لزم منه ما ذكر الزمخشري واما الامثلة التي اوردها فالمعطوف مقيد بغير القيد الذي قيد به الاول وانما كان ينبغي ان يمثل بقوله ما عندنا رجل سو ولكن امراة وما عندنا رجل من تميم ولكن صبي فالظاهر من هذا ان المعنى ولكن امراة سو ولكن صبي من قريش وقول الزمخشري عطفا على محل من شي ولم يقل لفظا عطفا على لفظه لفايده حسنه وهي ان لكن حرف ايجاب فلو عطف ما بعدها على المجرور بمن لفظا لزم زيادة من في الواجب وجمهور البصريين على عدم زيادتها فيه ويدل على اعتبار الايجاب في لكن انهم اذا عطفوا بعد خبر ما الحجازيه ابطلوا النصب لانها لا تعمل في المعصر المنفي وبل كلكن فيما ذكرنا روي ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الايه واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم قال المسلمون لين كنا كلما استهزا المشركون بالقران وخاضوا فيه قمنا عنهم ما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت وهم يخوضون ابدا وفي رواية قال المسلمون فانا نخاف الاثم حين نتركهم ولا ننهاهم فانزل الله وما على الذين يتقون الخوض من حسابهم اي من اثام الخايضين من شي ولكن ذكري اي ذكروهم

دعظوهم

وعظوهم بالقران والذكر والذكري واحد يريد ذكروهم ذكري لعلهم يتقون الخوض اذا وعظتموهم فرخص في مجالستهم على الوعظ لعلهم يمنعهم ذلك من الخوض وقيل لعلهم يستحيون

وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الايه اتخذوا يجوز فيها وجهان احدهما انها متعديه لواحد على انها بمعنى اكتسبوا وعملوا ولهوا ولعبا على هذا مفعول من اجله اي اكتسبوه لاجل اللهو واللعب والثاني انها المتعديه الي اثنين اولها دينهم وثانيها لعبا ولهوا قال ابو حيان ويظهر من بعض كلام الزمخشري وكلام ابن عطيه ان لعبا ولهوا هو المفعول الاول ودينهم هو المفعول الثاني قال الزمخشري اي دينهم الذي كان يجب ان ياخذوا به لعبا ولهوا وذلك ان عبادتهم وما كانوا عليه من تحريم البحاير وتسويب السوايب من باب اللهو واللعب واتباع هوي النفس وما هو من جنس الهزل لا الجد او اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام دينا لهم او اتخذوا دينهم الذي كلفوه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به قال فظاهر تقديره الثاني يدل على ما ذكرناه قال ابن عطيه واضاف الدين اليهم على معنى انهم جعلوا اللعب واللهو دينا ويحتمل ان يكون المعنى اتخذوا دينهم الذي كان ينبغي لهم لعبا ولهوا فتفسيره الاول هو ما ذكرناه عنه انتهي قال شهاب الدين وهذا الذي ذكراه انما ذكراه تفسير معنى لا اعراب وكيف يجعلان النكره مفعولا اول والمعرفه مفعولا ثانيا من غير داعيه الي ذلك مع انهما من اكابر اهل هذا اللسان وانظر كيف ابرزا ما جعلاه مفعولا اول معرفه وما جعلاه ثانيا نكره في تركيب كلامهما ليحذوا على كلام العرب فكيف يظن بهما ان يجعلا النكره محدثا عنها والمعرفة حديثا كلام الله تعالي وغرتهم الحياه يحتمل وجهين احدهما انها مستانفه والثاني انها عطف على صلة الذين اي الذين اتخذوا وغرتهم وقد تقدم معنى الغرور في اخر ال عمران وقيل هنا غرتهم من الغر بفتح العين اي ملات افواههم واشبعتهم وعليه قول الشاعر

ولما التقينا بالحلبيه غرني بمعروفه حتي خرجت افوق

المراد من هولا الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا يعني الكفار الذين اذا سمعوا ايات الله استهزاوا بها وتلاعبوا وقيل ان الله تعالي جعل لكل قوم عيدا واتخذ كل قوم دينهم اي عيدهم لعبا ولهوا وعيد المسلمين الصلاة والتكبير وفعل الخير مثل الجمعه والفطر والنحر وقيل ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي كتحريم السوايب والبحاير وقيل اتخاذهم عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم وقيل هم الذين ينصرون الدين ليتوسلوا به الي اخذ المناصب والرياسه وغلبة الخصم وجمع الاموال فهولاء الذين نصروا الدين لاجل الدنيا وقد حكم الله على الدنيا في ساير الايات بانها لعب ولهو ويوكد هذا الوجه قوله تعالي وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به اي بالقران لقوله فذكر بالقران من يخاف وعيد وقيل يعود على حسابهم وقيل على الدين الذي يجب عليهم ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته وقيل هذا ضمير يفسره ما بعده وسياتي ايضاحه ان تبسل في هذا وجهان المشهور بل الاجماع على انه مفعول من اجله اي لان لا تبسل او مخافة ان تبسل او كراهة ان تبسل والثاني قال ابو حيان بعد ان نقل الاتفاق على المفعول من اجله ويجوز عندي ان يكون في موضع جر على البدل من الضمير والضمير مفسر بالبدل ويضمر الابسال لما في الاضمار من التفخيم كما اضمروا ضمير الامر والشان

والتعذير وذكر بارتهان النفوس وحبسها بما كسبت كما قالوا اللهم علي عليه الدوف الرجم وقد اجاز ذلك سيبويه
قال فان قلت ضربت وضربوني قومك نصبت الا في قول من قال اكلوني البراغيث او تحمله علي البدل
من المضمر وقال ايضا فان قلت ضربني وضربتهم قومك رفعت علي التقديم والتاخير الا ان تجعل ههنا البدل
كما جعلته في الرفع انتهى وقد روي قوله

فاستاكت به عود اسحل

بجر عود علي البدل من الضمير قال شهاب الدين اما تفسير الضمير غير المرفوع بالبدل فهو قول
الاخفش وانشد عليه هذا العجز واوله

اذا هي لم تستك بعود اراكة تنخل فاستاكت به عود اسحل

والبيت لطفيل الغنوي يروى برفع عود وهذا هو المشهور عند النحاة ورفعه علي اعمال الاول وهو تنخل واهمال
الثاني وهو فاستاكت فاعطاه ضميره ولو اعمله لقال فاستاكت بعود اسحل ولا يمكن لانكسار البيت والرواية الاخرى
التي استشهد بها ضعيفة جدا لا يعرفها اكثر المعربين ولو استشهد بالاخلاف فيه كقوله

على حالة لو ان في القوم حاتما على جوده لضن بالماء حاتم

بجر حاتم بدلا من الهاء في جوده والقوافي مجرورة لكان اولى والابسال الارتهان يقال ابسلت ولدي واهلي
اي ارتهنتهم قال

وابسالي بني بغير جرم بعوناه ولا بدم مراق

بعوناه جنيناه والبعو الجناية وقيل الابسال ان يسلم نفسه للهلكة وقال
الراغب البسل ضم الشي ومنعه ولتضمنه معنى الضم استعير لتقطب الوجه فقيل هو باسل ومبتسل الوجه
ولتضمنه معنى المنع قيل للمحرم والمرتهن بسل ثم قال والفرق بين الحرام والبسل ان الحرام عام فيما كان ممنوعا
منه بالقهر والحكم والبسل هو الممنوع بالقهر وقيل للشجاعة بسالة اما لما يوصف به الشجاع من عبوس وجهه
ولانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه قال تعالى ثم عبس وبسر فاذا زاد قالوا بسل
او لكونه محرما على اقرانه او لانه يمنع ما في حوزته وما تحت يده من اعدايه والبسلة اجرة الراقي ماخوذة
من قول الراقي ابسلت زيدا اي جعلته محرما على الشيطان او جعلته شجاعا قويا على مدافعته وبسل في معنى اجل
وبس اي فيكون حرف جواب كاجل واسم فعل بمعنى اكفف كبس وقوله بما متعلق بتبسل اي بسبب وما مصدرية
او بمعنى الذي او نكرة وامرها واضح قال مجاهد وعكرمة والسدي قال
ابن عباس تبسل تهلك وروي عن ابن عباس ترهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وهو قول الفرا وقال
قتادة تحبس في جهنم وقال الضحاك تحرق وقال الاخفش تجازى وروي عن ابن عباس تفضح وقال
ابن زيد تؤخذ ليس لها هذه الجملة فيها ثلثة اوجه اظهرها انها مستانفة سيقت للاخبار بذلك
والثاني انها في محل رفع صفة لنفس والثالث انها في محل نصب حالا من الضمير في كسبت من دون في
من وجهان اظهرهما انها لابتدا الغاية والثاني انها زايدة نقله ابن عطية وليس بشي واذا كانت لابتدا الغاية
ففيما يتعلق به وجهان احدهما انها حال من ولي لانها لو تاخرت لكانت صفة له فيتعلق بمحذوف هو حال

والثاني انها خبر ليس فيتعلق بمحذوف ايضا هو خبر لليس وعلى هذا فيكون لها متعلقا بمحذوف على البيان
كما تقدم تطيره ومن دون الله فيه حذف مضاف اي من دون عذابه وجزايه ولي قريب ولا شفيع يشفع
لها في الاخرة وان تعدل اي تفتدي كل عدل كل فدا وكل عدل منصوب على المصدرية لان كل بحسب
ما يضاف اليه هذا هو المشهور وجوز نصبه على المفعول به اي وان تفد بداتها كل ما يفتدى به لا يوخذ
فالضمير في لا يوخذ على الاول قال ابو حيان عايد على المعدول به المفهوم من سياق الكلام
ولا يعود على المصدر لانه لا يسند اليه الاخذ واما في ولا يوخذ منها عدل فمعنى المفدى به فيصح انتهى
اي انه انما اسند الاخذ الى العدل مرة في البقرة لانه ليس المراد المصدر بل الشي المفدى به وعلى
الثاني يعود على كل عدل لانه ليس مصدرا فهو كاية البقرة قال ابن الخطيب ويمكن حمل الاخذ
هنا بمعنى القبول قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا حمل الاخذ على القبول
زال المحذور في اسناد الاخذ الى المصدر اولئك الذين ابسلوا يجوز ان يكون الذين
خبرا ولهم شراب خبرا ثانيا وان يكون لهم شراب حالا اما من الضمير في ابسلوا واما من الموصول
نفسه وشراب فاعل لاعتماد الجار قبله على ذي الحال ويجوز ان يكون لهم شراب مستانفا فهذه ثلثة
اوجه في لهم شراب ويجوز ان يكون الذين بدلا من اولئك او نعتا لهم فيتعين ان يكون الجملة من لهم
شراب خبرا للمبتدا فيحصل في الموصول ايضا ثلثة اوجه كونه خبرا او بدلا او نعتا فجاءت مع ما قبلها
ستة اوجه في هذه الاية وشراب يجوز رفعه من وجهين الابتدائية والفاعلية عند الاخفش وعند
سيبويه ايضا على ان يكون لهم هو خبر المبتدا او حالا حيث جعلناه حالا وشراب مرتفع به لاعتماده على
ما تقدم ومن حميم صفة لشراب فهو في محل رفع ويتعلق بمحذوف وشراب فعال بمعنى مفعول وفعال
بمعنى مفعول كطعام بمعنى مطعوم وشراب بمعنى مشروب ولا ينقاس لا يقال اكال بمعنى ماكول وضراب
بمعنى مضروب والاشارة بذلك الى الذين اتخذوا في قول الزمخشري والحوفي فلذلك اتى بصيغة الجمع
وفي قول ابن عطية وابي البقا الى الجنس المفهوم من قوله ان تبسل نفس اذ المراد به عموم الانفس
فلذلك اشير اليه بالجمع ومعنى الاية اولئك الذين ابسلوا اسلموا للهلاك بما كسبوا لهم شراب
من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا
يضرنا ونرد الاية والمقصود من هذه الاية الرد على عبدة الاصنام وهي موكدة لقوله تعالى قبل
ذلك قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقوله قل اندعوا من دون الله اي انعبد من
دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ان عبدناه ولا على ضرنا ان تركناه اندعوا
استفهام توبيخ وانكار والجملة في محل نصب بالقول وما مفعوله بندعوا وهي موصولة او نكرة موصوفة
ومن دون الله متعلق بندعوا قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا من الضمير في ينفعنا و لا
معمولا لينفعنا لتقدمه على ما والصلة والصفة لا تعمل فيما قبل الموصول والموصوف
قوله من الضمير في ينفعنا يعني به المرفوع العايد على ما وقوله لا تعمل فيما قبل الموصول
والموصوف يعني انه ما لا يخرج عن هذين القسمين ولكن يجوز ان يكون من دون حالا من ما نفسها في قوله
ادلم يجد المانع من جعله حالا من ضمير الذي في ينفعنا الا صناعيا لا معنويا ولا فرق بين الظاهر

وضميره بمعنى انه اذا جاز ان يكون حالا من ظاهر جاز ان يكون حالا من ضميره الا ان ينع مانع م
ونرد فيه وجهان اظهرهما انه نسق على ندعوا فهو داخل في خبر الاستفهام المسلط عليه
القول والثاني انه حال على اضمار مبتدا اي ونحن نرد قال ابو حيان بعد نقله هذا عن ابي البقا
وهو ضعيف لاضمار المبتدا ولانها تكون حالا موكده وفي كونها موكده نظر لان الموكده ما فهم معناها من
من الاول وكانه يقول من لازم الدعا من دون الله الارتداد على العقب على اعقابنا
فيه وجهان احدهما انه متعلق بنرد والثاني انه متعلق بمحذوف على انه حال من مرفوع نرد اي نرد
راجعين على اعقابنا او منقلبين او متاخرين كذا قدروه وهو تفسير معنى اذ المقدر في مثله كون مطلق
وهذا يحتمل ان يقال فيه انه حال موكده وبعد اذ متعلق بنرد ومعنى الايه ونرد على اعقابنا الى
الشرك مرتدين بعد اذ هدانا الله الى الاسلام يقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع
الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقري لان الاصل في الانسان الجهل ثم يترقى ويتعلم حتى يتكامل
ويحصل له العلم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل
لكم السمع والابصار والافيدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول مره فلهذا
السبب يقال فلان رد على عقبيه كالذي استهوته في هذه الكاف وجهان احدهما
انه نعت مصدر محذوف اي نرد ردا مثل رد الذي والثاني انها في محل نصب على الحال من مرفوع
نرد اي نرد مشبهين الذي استهوته الشياطين فمن جوز تعدد الحال جعلها حالا ثانيه ان جعل على اعقابنا
حالا ومن لم يجوز ذلك جعل هذه الحال بدلا من الحال الاولى او لم يجعل على اعقابنا حالا بل متعلقا
بنرد والجمهور على استهوته بتا التانيث وحمزه استهواه وهو على قاعدته من الاماله والوجهان معروفان
مما تقدم في توفته رسلنا وقرا ابو عبد الرحمن والاعمش استهوته الشياطين بتانيث الفعل والشيطان
مفردا قال الكسايي وهي كذلك في مصحف ابن مسعود وتوجيه هذه القراه انها مول
المذكر بمونث كقولهم اتته كتابي فاحتقرها اي صحيفتي وتقدم له نظاير وقرا الحسن البصري الشياطون
وجعلوها لحنا ولا يصل الى اللحن الا انها لغية رديه سمع حول بستان فلان بساتون وله سلاطون
ويحكى انه لما حكيت قراة الحسن لحنه بعضهم فقال الفرا اي والله يلحنون الشيخ ويستشهدون
بقول رويه ولقد صدق الفرا في انكاره ذلك والمراد بالذي الجنس ويحتمل ان يراد به الواحد الفرد ن
في الارض فيه اربعة اوجه احدها انه متعلق بقوله استهوته الثاني انه حال
من مفعول استهوته الثالث انه حال من حيران اي استهوته الشياطين اي اضلته حيران قال
ابن عباس كالذي استغوته الغيلان في المهامه فاضلوه فهو حاير السرابع انه حال من الضمير المستكن
في حيران وحيران حال اما من ها استهوته على انها بدل من الاولى او عند من يجيز تعددها واما من الذي
واما من الضمير المستكن في الظرف وحيران مونثه حيرى فلذلك لم ينصرف والفعل حار يحار حيره وحيرانا
وحيرورة والحيران المتردد في الامر لا يهتدي الى مخرج منه وفي اشتقاق استهوته قولان الاول
انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي للوهده السافله العميقه شبه الله تعالى
حال الضال به كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان الانسان حال هويه من المكان

العايل الى الوهدة العميقه يكون في غاية الاضطراب والدهشه والحيره والثاني انه مشتق من اتباع
الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيره واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن
لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقه يحصل له كال التردد والدهشة والحيرة
لانه لا يعرف على اي موضع يزداد بلاوه بسبب سقوطه عليه او يقل له اصحاب
جمله في محل نصب صفة لحيران ويجوز ان يكون حالا من الضمير في حيران وان يكون مستانفه والى الهدى
متعلق بيدعونه وفي مصحف ابن مسعود وقراته اسنا بصيغة الماضي والى الهدى على هذه القراه متعلق
به وعلى قراة الجمهور الجمله الامريه في محل نصب بقول مضمر اي يقولون ايتنا والقول المضمر في محل
رفع صفة لاصحاب وكذلك يدعونه قالوا نزلت هذه الايه في عبد الرحمن ابن ابي
بكر الصديق رضي الله عنهما فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويامره ان يرجع
من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال
اصحاب يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى والصحيح الاول ثم قال
قل ان هدى الله هو الهدى يوجر بذلك عن عبادة الاصنام كانه يقول لا تفعل ذلك فان الهدى هدى الله لا
هدى غيره وامرنا لنسلم في هذه اللام اقوال احدها وهو مذهب سيبويه ان هذه اللام بعد
الارادة والامر وشبههما متعلقه بمحذوف على انها خبر للمبتدا وذلك المبتدا هو مصدر من ذلك الفعل
المتقدم فاذا قلت اردت لتقوم وامرت زيدا ليذهب كان التقدير الارادة للقيام والامر للذهاب
كذا نقل ابو حيان ذلك عن سيبويه واصحابه وفيه ضعف تقدم في سورة النساء عند قوله يريد الله ليبين لكم
الثاني ان مفعول الامر والارادة محذوف وتقديره وامرنا بالاخلاص لنسلم الثالث
قال الزمخشري هي تعليل للامر بمعنى امرنا وقيل لنا اسلموا لاجل ان نسلم الرابع ان اللام زايده اي امرنا
ان نسلم الخامس انها بمعنى الباء اي بان نسلم السادس ان اللام وما بعدها مفعول الامر واقعه موقع ان
اي انهما يتعاقبان فيقول امرتك لتقوم وان تقوم وهذا مذهب الكوفيين وقال ابن عطيه ومذهب
سيبويه ان لنسلم في موضع المفعول وان قولك امرت لاقوم وان اقوم يجريان سوا وقال الشاعر
اريد لانسى ذكرها فكانما تخيل لي ليلى بكل طريق
وهذا ليس مذهب سيبويه انما مذهبه ما تقدم تحقيقه في سورة النسا وان اقيموا فيه
اقوال احدها انه في محل نصب بالقول نسقا على قوله ان هدى الله هو الهدى اي قل هذين الشيين
والثاني انه نسق على لنسلم اي وامرنا بكذا للاسلام ولنقيم الصلاة وان توصل بالامر كقولهم كتبت
اليه بان قم حكاه سيبويه وهذا راي الزجاج والثالث انه نسق على ايتنا قال
مكي لان معناه ايتنا وهو غير ظاهر والرابع انه معطوف على مفعول الامر المقدر والتقدير وامرنا بالايمان
وباقامة الصلاة قاله ابن عطيه قال ابو حيان وهذا لا باس به اذ لا بد من تقدير المفعول
الثاني لامرنا ويجوز حذف المعطوف عليه لفهم المعنى تقول امرت زيدا فيجيب نعم وعمرا التقدير ضربته
وعمرا وقد اجاز الفرا جاني الذي وزيد قايمان التقدير الذي هو وزيد قايمان فحذف هو لدلالة المعنى
عليه وهذا الذي قال انه لا باس به ليس من اصول البصريين واما نعم وعمرا فلا دلاله فيه لان نعم قامت

مقام الجملة المحذوفة وقد قال مكي قريبا من هذا القول الا انه لم يصرح بحذف المعطوف عليه فانه قال
وان في موضع نصب بحذف الجار تقديره وبان اقيموا فقوله وبان اقيموا هو معنى قول ابن عطيه الا ان ذاك
اوضحه بحذف الدليل المعطوف عليه وقال الزمخشري فان قلت علام عطف قوله وان اقيموا قلت على موضع لنسلم
كانه قيل وامرنا ان نسلم وان اقيموا قال ابوحيان وظاهر هذا التقدير ان لنسلم في موضع المفعول
الثاني لامرنا وعطف عليه وان اقيموا فيكون اللام على هذا زايدة وكان قد قدم قبل هذا ان اللام تعليل للامر
فتناقض كلامه لان ما يكون علة يستحيل ان يكون مفعولا ويدل على انه اراد بقوله ان لنسلم في موضع المفعول
الثاني قوله بعد ذلك ويجوز ان يكون التقدير وامرنا لان نسلم ولان اقيموا اي للاسلام ولاقامة الصلاة
وهذا قول الزجاج فلو لم يكن هذا القول مغايرا لقوله الاول لما تحد قولاه وذلك خلف وقال
الزجاج ان اقيموا عطف على قوله لنسلم تقديره وامرنا لان نسلم وان اقيموا قال ابن عطيه واللفظ يمانعه
لان نسلم معرب واقيموا مبني وعطف المبني على المعرب لا يجوز لان العطف يقتضي التشريك في العامل قال
ابوحيان وما ذكر من انه لا يعطف المبني على المعرب ليس كما ذكر بل يجوز ذلك نحو قام زيد وهذا وقال
تعالى يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النار غاية ما في الباب ان العامل يوثر في المعرب ولا يوثر في المبني
وتقول ان قام زيد ويقصدني اكرمه فان لم توثر في قام لانه مبني واثرت في يقصدني لانه معرب ثم قال
ابن عطيه اللهم الا ان يجعل العطف في ان وحدها وذلك قلق وانما يتخرج على ان يقدر قوله وان اقيموا بمعنى ولنقيم
ثم خرجت بلفظ الامر لما في ذلك من جزالة اللفظ فجاز العطف على ان يلغي حكم اللفظ ويعول على المعنى ويشبه
هذا من جهة ما حكاه يونس عن العرب ادخلوا الاول فالاول والا فلا يجوز الا الاول فالاول بالنصب
قال ابوحيان وهذا الذي استدركه بقوله اللهم الى اخره هو الذي اراده الزجاج بعينه وهو ان ان اقيموا
معطوف على ان نسلم وان كليهما علة للمامور به المحذوف وانما قلق عند ابن عطيه لانه اراد بقا ان اقيموا على معناها
من موضوع الامر وليس كذلك لان ان اذا دخلت على فعل الامر وكانت المصدرية انسبك منها ومن الامر مصدر
واذا انسبك منها مصدر زال معنى الامر وقد اجاز سيبويه وغيره ان توصل ان المصدرية الناصبة للمضارع
بالماضي والامر قال سيبويه وتقول كتبت اليه بان قم اي بالقيام فاذا كان الحكم كذا كان قوله لنسلم وان اقيموا
في تقدير للاسلام ولاقامة الصلاة واما تشبيه ابن عطيه له بقوله ادخلوا الاول فالاول بالرفع فليس
بتشبيه لان ادخلوا لا يمكن لو ازيل عنه الضمير ان يتسلط على ما بعده بخلاف ان فانها توصل بالامر فاذن لا شبه
بينهما انتهى اما قول ابي حيان وانما قلق عند ابن عطيه لانه اراد بقا ان اقيموا على معناها من موضوع
الامر فليس القلق عنده لذلك فقط كما حصره الشيخ بل لامر اخر من جهة اللفظ وهو ان السياق التركيبي يقتضي
على ما قاله الزجاج ان يكون لنسلم وان نقيم فياتي في الفعل الثاني بضمير المتكلم فلما لم يقل ذلك قلق عنده ويدل
على هذا قول ابن عطيه بمعنى ولنقيم ثم خرجت بلفظ الامر الى اخره والخامس انه محمول على المعنى اذ المعنى
قيل لنا اسلموا وان اقيموا قال الزجاج فان قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلاة واتقوه على قوله
وامرنا لنسلم لرب العالمين فالجواب من وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين
ولان نقيم الصلاة والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة فان قيل
هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك

اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتاويل فالجواب لان الكافر ما دام على كفره كان كالغايب
الاجنبي فلاجرم خوطب بخطاب الغايبين فقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم ودخل في الايمان صار
كالقريب الحاضر فلاجرم خوطب بخطاب الحاضرين وقال له وان اقيموا الصلاة واتقوه فالمقصود من ذكر
هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريران الكافر بعيد غايب
والمومن قريب حاضر اعلم انه تعالى لما بين اولا ان الهدي النافع هو هدي الله اردف ذلك الكلام
الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام وهو رييس الطاعات الروحانيه والصلاة التي هي رييسه الطاعات
الجسمانيه والتقوي التي هي رييسه باب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال
فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر
وهو الذي خلق السموات والارض بالحق الايه لما بين في الايات المتقدمه طريقة عبادة الصنم ذكر ههنا ما يدل
على انه لا معبود الا الله وذكر ههنا انواعا من الدلايل احدها قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق
وقد تقدم الكلام في معنى خلق السموات والارض اول السورة وقوله بالحق قيل الباء بمعنى اللام اي اظهارا للحق
لانه جعل صنعه دليلا على وحدانيته فهو نظير قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وثانيها ويوم يقول
كن فيكون في يوم ثمانية اوجه احدها وهو قول الزجاج انه مفعول به لا ظرف وهو معطوف على الهاء في اتقوه
اي واتقوا يوم اي عقاب يوم يقول او هوله او فزعه فهو كقوله تعالى في موضع اخر واتقوا يوما لا تجزي
على المشهور في اعرابه الثاني انه مفعول به ايضا ولكنه نسق على السموات والارض اي وهو الذي خلق يوم
يقول الثالث انه مفعول لاذكر مقدرا الرابع انه منصوب بعامل مقدر وذلك العامل المقدر مفعول
فعل مقدر ايضا والتقدير واذكروا الاعادة يوم يقول كن اي يوم يقول الله للاجساد كوني معادة الخامس
انه عطف على موضع قوله بالحق فان موضعه نصب ويكون يقول بمعنى قال ماضيا كانه قيل
وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم قال لها كن السادس ان يكون يوم يقول
خبرا مقدما والمبتدا قوله والحق صفته اي قوله الحق في يوم يقول كن فيكون واليه نحا الزمخشري
فانه قال قوله الحق مبتدا ويوم يقول خبره مقدما عليه وانتصابه بمعنى الاستقرار كقولك يوم الجمعة
القتال واليوم بمعنى الحين والمعنى انه خلق السموات والارض قايما بالحق والحكمة وحين يقول
لشيء من الاشيا كن فيكون ذلك الشيء قوله الحق والحكمة فان قيل قول الله حق في كل وقت فما الفايدة
في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين فالجواب لان هذا اليوم لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر
كما قال تعالى والامر يوميذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص السابع انه منصوب على الظرف
والناصب له معنى الجملة التي هي قوله الحق اي حق قوله في يوم يقول كن الثامن انه منصوب بمحذوف
دل عليه بالحق قال الزمخشري وانتصاب اليوم بمحذوف دل عليه قوله بالحق كانه قيل وحين يكون
ويقدر يقوم بالحق قال ابوحيان وهذا اعراب متكلف فيكون هي هنا تامه وكذلك قوله
كن فتكتفي بمرفوع ولا تحتاج الى منصوب وفي فاعلها اربعة اوجه احدها انه ضمير جميع ما يخلقه الله تعالى
يوم القيمة كذا قدره ابو البقا بيوم القيمة وقال مكي وقيل تقدير المضمر فيكون جميع ما اراد فاطلق لهم

بقيد وهذا اولي وكان ابا البقا احذف لكن من قرينة الحال الثاني انه ضمير الصور المنفوخ فيها ودل
عليه قوله يوم ينفخ في الصور الثالث هو ضمير اليوم اي فيكون ذلك اليوم العظيم الرابع ان الفاعل هو قوله
والحق صفته اي فيوجد قوله الحق ويكون الكلام علي هذا تاما علي الحق قوله الحق فيه اربعة اوجه
احدها انه مبتدا والحق نعته وخبره قوله يوم يقول والثاني انه فاعل لقوله فيكون والحق نعته ايضا
وقد تقدم هذان الوجهان الثالث ان قوله مبتدا والحق خبره اخبر عن قوله بانه لا يكون الا حقا
الرابع انه مبتدا ايضا والحق نعته ويوم ينفخ خبره وعلي هذا في قوله وله الملك ثلثة اوجه
احدها ان يكون جملة من مبتدا وخبر معترضة بين المبتدا وخبره فلا محل لها حينيذ من الاعراب
والثاني ان يكون الملك عطفا علي قوله وأل فيه عوض عن الضمير وله في محل نصب علي الحال من الملك
العامل فيه الاستقرار والتقدير قوله الحق وملكه كاينا له يوم ينفخ فاخبرت عن القول الحق والملك
الذي لله بانهما كاينان في يوم ينفخ في الصور الثالث ان الجملة من وله الملك في محل نصب علي الحال
وهذا الوجه ضعيف لسببين احدهما انها تكون حالا موكدة والاصل ان تكون موسسة الثاني ان
العامل فيها معنوي لانه الاستقرار المقدر في الظرف الواقع خبرا ولا يجيزه الا الاخفش ومن تابعه
وقد تقدم تقرير مذهبه يوم ينفخ فيه ثمانية اوجه احدها انه خبر لقوله قوله الحق
وقد تقدم تحقيقه الثاني انه بدل من يوم يقول فيكون حكمه حكم ذاك الثالث انه ظرف ليحشرون
اي وهو الذي اليه تحشرون في يوم ينفخ في الصور الرابع انه منصوب بنفس الملك اي وله الملك
في ذلك اليوم فان قيل يلزم من ذلك تقييد الملك بيوم النفخ والملك له كل وقت فالجواب
ما تقدم في قوله قوله الحق وقوله لمن الملك اليوم وقوله والامر يوميذ لله وهو ان فايدة الاخبار
بذلك انه اثبت الملك والامر في يوم لا يمكن احد ان يدعي فيه شيا من ذلك الخامس انه حال
من الملك والعامل فيه له لما تضمنه من معني الفعل السادس انه منصوب بقوله يقول
السابع انه منصوب بعالم الغيب بعده الثامن انه منصوب بقوله قوله الحق فقد تحصل في كل من اليومين
ثمانية اوجه والجمهور علي ينفخ مبنيا للمفعول بياء الغيبة والقايم مقام الفاعل الجار بعده وقراءة
ابو عمرو في رواية عبد الوارث ننفخ بنون العظمة مبنيا للفاعل والصور الجمهور علي قراته
ساكن وقراءة الحسن البصري بفتحها فاما قراءة الجمهور فاختلفوا في معني الصور فقال
جماعة الصور جمع صورة كالصوف جمع صوفة والثوم جمع ثومة وهذا ليس جمعا صناعيا وانما هو اسم
جنس اذ يفرق بينه وبين واحده بتاء التانيث وايدوا هذا القول بقراءة الحسن المتقدمة وقال
جماعة الصور هو القرن قال مجاهد كهيئة البوق وقيل هو بلغة اهل
اليمن وانشدوا

نحن نطحناهم غداة الجمعين
بالشامخات في غبار النقعين
نطحا شديدا لا كنطح الصورين

وايدوا ذلك بما ورد في الاحاديث الصحيحة قال عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما جاء

اعرابي

اعرابي الي النبي صلي الله عليه وسلم قال ما الصور قال قرن ينفخ فيه وعن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم قال كيف انعم وصاحب الصور قد التقمه واصغي سمعه وحني
جبهته ينتظر متي يومر فقالوا يا رسول الله وما تامرنا قال قولوا حسبنا الله ونعم الوكيل وقيل
في صفته انه قرن مستطيل فيه ابخاش وان ارواح الناس كلهم فيه فاذا نفخ فيه اسرافيل خرجت
روح كل جسد من بخش من تلك الابخاش وانحي ابو الهيثم علي من ادعي ان الصور جمع صورة فقال
وقد اعترض قوم فانكروا ان يكون الصور قرنا كما انكروا العرش والميزان والصراط وادعوا ان الصور
جمع الصورة كالصوف جمع الصوفة ورووا ذلك عن ابي عبيدة وهذا خطا فاحش وتحريف
لكلام الله عز وجل عن مواضعه لان الله تعالي قال وصوركم فاحسن صوركم وقال
ونفخ في الصور فمن قراها ونفخ في الصور اي بالفتح وقرا فاحسن صوركم فقد افتري الكذب علي الله
وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الازهري قد احتج ابو الهيثم
فاحسن الاحتجاج ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه وهو قول اهل السنة والجماعة انتهي قال
ابن الخطيب ومما يقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لاضاف ذلك النفخ
الي نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الي نفسه كقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
وقال ونفخنا فيها من روحنا وقال ثم انشاناه خلقا اخر واما نفخ الصور بمعني النفخ في القرن
فانه تعالي لا يضيفه الي نفسه كما قال فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض الا من شا الله ثم نفخ فيه اخري فاذا هم قيام ينظرون وقال
الفرا يقال نفخ في الصور ونفخ الصور وانشدوا

لولا ابن جعدة لم يفتح قهندركم ولا خراسان حتي ينفخ في الصور

عالم الغيب في رفعه اربعة اوجه احدها ان يكون صفة للذي في قوله وهو الذي خلق وفيه
بعد لطول الفصل باجنبي الثاني انه خبر مبتدا مضمر اي هو عالم الثالث انه فاعل لقوله
يقول اي يوم يقول عالم الغيب الرابع انه فاعل بفعل محذوف يدل عليه الفعل المبني للمفعول
لانه لما قال ينفخ في الصور سال سايل فقال من الذي ينفخ فقيل عالم الغيب اي ينفخ فيه عالم الغيب
اي يامر بالنفخ فيه كقوله تعالي يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال اي يسبحه ومثله ايضا
قول الاخر

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوايح

اي من يبكيه فقيل ضارع اي يبكيه ضارع ومثله وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
شركاوهم في قراءة من بني زين للمفعول ورفع قتل وشركاوهم كانه قيل من زينه لهم فقيل زينه شركاوهم
والرفع علي ما تقدم قراءة الجمهور وقرا الحسن البصري والاعمش عالم بالجر وفيها ثلثة اوجه احسنها
انه بدل من الهاء في له الثاني انه بدل من رب العالمين وفيه بعد لطول الفصل بين البدل والمبدل
منه الثالث انه نعت للهاء في له وهذا انما يتمشي علي راي الكسايي حيث يجيز نعت المضمر الغايب

وهو ضعيف عند البصريين والكوفيين غير الكسائي

اعلم انه تعالى ما ذكر احوال البعث في القيمة الا وقد وفيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك منه لانه ربما اشتبه المطيع بالعاصي والمومن بالكافر فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيمة اما اذا ثبت حصول هاتين الصفتين كمل الغرض فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلزم بمجموعهما ان يكون قوله حقا وحكمه صدقا وقضاياه مبراه عن الجور والعبث ثم قال وهو الحكيم الخبير والحكيم هو المصيب في افعاله والخبير هو العالم بحقايقها من غير اشتباه والله اعلم

واذ قال ابراهيم لابيه آزر الايه اعلم انه تعالى احتج كثيرا على مشركي العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل تعترف بفضله جميع الطوايف والملل والمشركين كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده وساير الملل تعظمه فلهذا السبب ذكر الله تعالى حاله في معرض الاحتجاج والسبب في حصول هذه المرتبه العظيمه لابراهيم عليه السلام انه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان اما تسليم قلبه للعرفان فهو قوله اسلمت لرب العالمين واما تسليم لسانه للبرهان فمناظرته مع نمرود حيث قال ربي الذي يحيي ويميت ومناظرته مع الكفار بالفعل حين كسر اصنامهم وجعلها جذاذا وقوله لهم بعد ذلك افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم واما تسليم بدنه للنيران فحين القي فيها واما تسليم ولده للقربان فحين امر بذبح ولده فتله للجبين واما تسليم ماله للضيفان فمشهور

واذ قال اذ منصوبه بفعل محذوف اي اذكر وهو معطوف على اقيموا قاله ابو البقا وقال في محل خفض بالعطف

آزر الجمهور على آزر بزنه ادم مفتوح الزاي والراء واعرابه حينيذ على اوجه احدها انه بدل من ابيه او عطف بيان له ان كان آزر لقبا له وان كان صفة بمعنى المخطي كما قاله الزجاج او المعوج كما قاله الفرا وسليمان التيمي او الشيخ الهرم كما قاله الضحاك فيكون نعتا لابيه او حالا منه بمعنى وهو في حال اعوجاج او خطا وينسب للزجاج وان قيل ان آزر اسم صنم كان يعبده ابوه كما قاله سعيد ابن المسيب ومجاهد فيكون اذ ذاك عطف بيان لابيه او بدلا منه ووجه ذلك انه لما لازم عبادته نبز به وصار لقبا له كما قال بعض المحدثين

ادعى باسما نبزا في قبايلها كان اسما اضحت بعض اسماي

كذا نسبه الزمخشري الى بعض المحدثين ونسبه ابو حيان لبعض النحويين قال الزمخشري كما نبز ابن قيس بالرقيات التي كان يشبب بهن فقيل ابن قيس الرقيات او يكون على حذف مضاف اي لابيه عابد آزر ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وعلى هذا فيكون عابد صفة لابيه اعرب هذا باعرابه او يكون منصوبا على الذم وآزر ممنوع الصرف واختلف في علة منعه فقال

الزمخشري والاقرب ان يكون وزن آزر فاعل كعابر وشالخ وفالغ وفالخ فعلى هذا هو ممنوع للعلمية والعجمة وقال ابو البقا ووزنه افعل ولم ينصرف للعجمة والتعريف على هذا قول من لم يشتقه من الازر او الوزر ومن اشتقه من واحد منهما قال هو عربي ولم يصرفه للتعريف ووزن الفعل وهذا الخلاف يشبه الخلاف في ادم وقد تقدم ان اختيار الزمخشري فيه انه فاعل كعابر وهو جاري على ذاك واذا قلنا بكونه صفة على ما قاله الزجاج بمعنى المخطي او بمعنى المعوج او بمعنى الهرم كما قاله الفرا والضحاك فيشكل منع صرفه ويشكل ايضا وقوعه صفة للمعرفه وقد يجاب عن الاول بان الاشكال يندفع بادعاء وزنه على افعل فيمتنع حينيذ للوزن والصفة كاحمر وبابه واما على قول الزمخشري فلا يتمشي ذلك وعن الثاني بانه لا نسلم انه نعت لابيه حتى يلزم وصف المعارف بالنكرات بل هو منصوب على الذم او انه على نية الالف واللام قالهما الزجاج والثاني ضعيف لان حذف ال واراده معناها اما ان يوثر منع صرف في سحر ليوم بعينه ويسمى عدلا واما ان يوثر بنا ويسمى تضمنا كامس في سحر وامس كلام طويل ولا يمكن ان يقال ان آزر امتنع من الصرف كما امتنع سحر اي للعدل عن ال لان العدل يمنع فيه مع التعريف فانه لوقت بعينه بخلاف هذا فانه وصف كما زعمتم وقرا ابي ابن كعب وعبد الله ابن عباس والحسن ومجاهد ويعقوب في احرين بضم الرا على انه منادي حذف حرف ندايه كقوله تعالى يوسف اعرض وكقوله

ليبك يزيد ضارع لخصومه

في احد الوجهين اي يا يزيد ويويده ما في مصحف ابي يا آزر باثبات حرفه وهذا انما يتمشي على دعوي انه علم واما على دعوي وصفيته فيضعف لان حذف حرف الندا يقل منها كقولهم افتد مخنوق واصبح ليل وقرا ابن عباس في روايه أأزرا تتخذ بهمزتين مفتوحتين وزاي ساكنه وراء منونه منصوبه تتخذ بدون همزة استفهام ولما حكي الزمخشري هذه القراه لم يسقط همزة الاستفهام من اتتخذ فاما على القراة الاولى فقال ابن عطيه مفسرا لمعناها اعضدا وقوة ومظاهرة على الله تتخذ وهو من قوله اشدد به ازري انتهى وعلى هذا فيحتمل أأزرا ان ينتصب من ثلثة اوجه احدها انه مفعول من اجله واصناما الهة منصوبان بتتخذ على ما سياتي بيانه والمعنى اتتخذ اصناما الهة لاجل القوة والمظاهرة والثاني ان ينتصب على الحال لانه في الاصل صفة لاصناما فلما قدمت عليها وعلى عاملها انتصبت على الحال والثالث ان ينتصب على انه مفعول ثان قدم على عامله والاصل اتتخذ اصناما الهة أزرا اي قوة ومظاهرة واما القراة الثانيه فقال الزمخشري هو اسم صنم ومعناه اتعبد ازرا على الانكار ثم قال تتخذ اصناما الهة تثبيتا لذلك وتقريرا وهو داخل في حكم الانكار لانه كالبيان له فعلى هذا ازرا منصوب بفعل محذوف يدل عليه المعني ولكن قوله وهو داخل في حكم الانكار يقوي انه لم يقرا اتتخذ بهمزة الاستفهام لانه لو كان معه همزة استفهام لكان مستقلا بالانكار ولم يحتج ان يقول هو داخل في حكم الانكار لانه كالبيان له وقرا ابن عباس ايضا وابو اسمعيل الشامي أإزرا بهمزة استفهام بعدها همزة مكسورة ونصب الراء منونه فجعلها ابن عطيه بدلا من واو اشتقاقا من الوزر كاسادة واشاح في وسادة ووشاح وقال ابو البقا وفيه وجهان احدهما ان الهمزة الثانيه فا الكلمة وليست بدلا من شي ومعناها الثقل وجعله الزمخشري اسم صنم والكلام

فيه كالكلام في ازرا المفتوح الهمزة وقد تقدم وقرا الاعمش إِزْرًا تتخذ بدون همزة استفهام ولكن
بكسر الهمزة وسكون الزاي ونصب الرا منونة ونصبه واضح مما تقدم وتتخذ يحتمل ان يكون المتعديه
لاثنين بمعني التصيير وان يكون المتعديه لواحد لانها بمعني عمل وحكي في التفسير ان اباه كان ينحتها و
ويصنعها والجملة الاستفهاميه في محل نصب بالقول وكذلك قوله اني اراك واراك يحتمل ان يكون العلميه
وهو الظاهر فيتعدي لاثنين وان يكون بصريه وليس بذاك في ضلال حال وعلي كل التقديرين يتعلق
بمحذوف الا انه في الاول احد جزئي الكلام وفي الثاني فضله ومبين اسم فاعل من ابان لازما بمعني ظهر
ويجوز ان يكون من المتعدي والمفعول محذوف اي مبين كفركم بخالقكم وعلي هذا فقول
ابن عطيه ليس بالفعل المتعدي المنقول من بان يبين غير مسلم وجعل الضلال ظرفا محيطا بهم مبالغة
في اتصافهم به فهو ابلغ من قوله اراكم ضالين قال محمد بن اسحق والضحاك
والكلبي آزر اسم ابي ابراهيم وهو تارح ايضا مثل اسرائيل ويعقوب وكان من كوثي قريه
من سواد الكوفه وقال مقاتل ابن حيان وغيره ازر لقب لابي ابراهيم واسمه تارح وقال
سليمن التيمي هو سب وعيب ومعناه في كلامهم المعوج وقيل معناه الشيخ الهرم بالخوارزميه والفارسيه
ايضا وهذين الوجهين مبنيين علي قول من يقول ان في القران الفاظا قليله غير عربيه وقال
سعيد ابن المسيب ومجاهد ازر اسم صنم وانما سمي والد ابراهيم به لوجهين احدهما انه جعل نفسه
مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة احد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالي يوم ندعوا كل
اناس بامامهم الثاني ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وقيل
ان والد ابراهيم عليه السلام كان اسمه تارح وكان ازر عما له والعم قد يطلق عليه لفظ الاب
كما حكي الله تعالي عن اولاد يعقوب نعبد الهك واله ابايك ابراهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسمعيل
كان عما ليعقوب وقال عليه السلام ردوا علي ابي العباس فكذا ههنا قال
ابن الخطيب وهذه التكاليف انما يجب المصير اليها اذا دل دليل قاهر علي ان والد ابراهيم ما كان اسمه
ازر وهذا الدليل لم يوجد البته فاي حاجة تحملنا علي هذه التاويلات ومما يدل علي صحة ما قلنا ان اليهود
والنصاري والمشركين كانوا في غاية الحرص علي تكذيب الرسول واظهار نقصه فلو كان هذا النسب
كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوا علمنا صحة هذا النسب
قالت الشيعه ان احدا من ابا الرسول واجداده ما كان كافرا وانكروا كون والد ابراهيم كافرا وقالوا
ان ازر كان عم ابراهيم واحتجوا بوجوه الاول ان ابا الانبياء ما كانوا كفارا لوجوه احدها
قوله تعالي وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الي ساجد فدلت
الايه علي ان جميع ابا محمد صلي الله عليه وسلم كانوا مسلمين وحينيذ يجب القطع بان والد ابراهيم كان مسلما
فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها منها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول
تلك الليله علي بيوت اصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه علي ما يظهر منهم من الطاعات
فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من قراتهم وتسبيحهم وتهليلهم فيحتمل ان يكون المراد من تقلبه
في الساجدين طوافه عليهم تلك الليله ويحتمل ان يكون المراد صلاته بالجماعة واختلاطه بهم حال

الصلاة ويحتمل ان يكون المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه لقوله صلي الله عليه وسلم اتموا الركوع
والسجود فاني اراكم من وراء ظهري ويحتمل ان يكون المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه انه لا يخفي حالك
علي الله كلما قمت وتقلبت في الساجدين في الاشتغال بامور الدين واذا احتمل ظاهر الايه هذه الوجوه
سقط ما ذكرتم فالجواب لفظ الايه يحتمل الكل فيحمل علي الكل ويحصل المقصود حينيذ لان
حمل ظاهر الايه علي البعض ليس باولي من البعض ومما يدل علي ان احدا من ابا محمد صلي الله عليه وسلم
ما كانوا مشركين قوله صلي الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الي ارحام الطاهرات
وقال تعالي انما المشركون نجس فوجب القول بان احدا من اجداده ما كان مشركا فوجب
القطع بان والد ابراهيم كان انسانا اخر غير ازر الحجة الثانيه ان ابراهيم عليه السلام شافهه
بالغلظة والجفا ومشافهة الاب بذلك لا يجوز اما مشافهته بالجفا والغلظة فمن وجهين احدهما
علي قراة الضم يكون محمولا علي النداء ونداء الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الايذا وثانيهما اذا قلنا
بانه المعوج او المخطي او اسم الصنم فتسميته له بذلك من اعظم انواع الاذاله وانما قلنا ان مشافهة
الاب بالجفا والغلظة لا يجوز لقوله تعالي وقضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
وقال تعالي ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وايضا فلامر
تعالي موسي عليه السلام حين بعثه الي فرعون فقولا له قولا لينا وذلك لرعاية حق تربيته فرعون له
فالوالد اولي بالرفق وايضا فالدعوة مع الرفق اكثر تاثيرا في القلب واما التغليظ فانه يوجب
التنفير والبعد عن القبول قال تعالي لمحمد صلي الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابراهيم
مثل هذه الخشونة مع ابيه وايضا قال تعالي ان ابراهيم لحليم اواه منيب فكيف يليق بالرجل الحليم
مثل هذا الجفا مع الاب الحجة الثالثه قوله عليه السلام ردوا علي ابي العباس يعني عمه الحجة
الرابعه يحتمل ان آزر كان والد ام ابراهيم وقد يقال له الاب قال تعالي ومن ذريته
داود وسليمان الي قوله وعيسي فجعل عيسي من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جد عيسي من قبل
الام وقال عليه السلام في حق الحسن ان ابني هذا فثبت بهذه الوجوه ان ازر ما كان والد
ابراهيم والجواب عن الاول ان نص الكتاب يدل علي ان ازر كان كافرا وانه والد ابراهيم لا
وقال تعالي وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الي قوله فلما تبين له انه عدو
لله تبرا منه واما قوله وتقلبك في الساجدين فقد تقدم انه يحتمل وجوها فقولهم يحمل الايه علي
الكل فنقول هذا محال لان حمل اللفظ المشترك علي جميع معانيه لا يجوز وايضا حمل اللفظ علي حقيقته ومجازه
معا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الي ارحام الطاهرات
فذلك محمول علي انه ما كان سفاحا كما ورد في حديث اخر ولدت من نكاح لا من سفاح واما قوله
التغليظ مع الاب لا يليق بابراهيم قلنا انما اغلظ عليه لاجل اصراره علي الكفر والا فهو اول
ما رفق به في المخاطبه كما ذكر في سورة مريم يا ابه اني قد جاءني الايه يا ابة لا تعبد الشيطان يا ابة
اني اخاف ان يمسك عذاب وهذا غاية اللطف والرفق فحين اصر علي كفره وقال يا ابراهيم لئن لم تنته

لا وجهك استحق التغليظ والصنم لغة كل جثة صورت من نحاس او فضة وعبدت
متقربا بها الى الله وقيل ما اتخذ من صفر وذهب وحجر ونحوها فصنم وما اتخذ من خشب فوثن
وقيل بل هما بمعنى واحد وقيل الصنم معرب من شمن والصنم ايضا العبد القوي وهو ايضا خبث
الرايحة ويقال صنم اي صور ويضرب به المثل في الحسن قال

ما دمية من مرمر صورت او ظبية في خمر عاطف
احسن منها يوم قالت لنا والدمع من مقلتها واكف
لانت احلى من لذيذ الكرى ومن امان ناله خايف

وقال ابن الاثير الصنم كل معبود من دون الله عز وجل وقيل ما كان له جسم او صورة
فهو صنم وما لم يكن له جسم او صورة فهو وثن وشمن وكذلك
نري ابراهيم ملكوت الاية في هذه الكاف ثلثة اوجه اظهرها انها للتشبيه وهي في محل نصب
نعتا لمصدر محذوف فقدره الزمخشري ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرف ابراهيم ونبصره ملكوت
وقدره المهدوي وكما هديناك يا محمد اريناه ابراهيم قال ابو حيان وهذا بعيد من دلالة اللفظ
قال شهاب الدين انما كان بعيدا لان المحذوف من غير الملفوظ به ولو قدره بقوله وكما اريناك
يا محمد الهداية لكان قريبا لدلالة اللفظ والمعنى معا عليه وقدره ابو البقا بوجهين احدهما قال
هو نصب على اضمار اريناه تقديره وكما راي اباه وقومه في ضلال مبين اريناه ذلك اي ما راه صوابا
باطلاعنا اياه عليه والثاني قال ويجوز ان يكون منصوبا بنري التي بعده على انه صفة لمصدر محذوف
تقديره نريه ملكوت السموات والارض روية كرويته ضلال ابيه انتهى قال شهاب الدين فقوله
على اضمار اريناه لا حاجة اليه البتة لانه يقتضي عدم ارتباط قوله نري ابراهيم ملكوت بما قبله الثاني
انها للتعليل بمعنى اللام اي ولذلك الانكار الصادر منه عليهم والدعا الى الله عز وجل في زمن كان يدعي فيه
غير الله الهة نريه ملكوت الثالث ان الكاف في محل رفع على خبر ابتدا مضمر اي والامر كذلك اي كما راه
من ضلالهم نقل الوجهين الاخيرين ابو البقا وغيره ونري هذا مضارع والمراد به حكاية حال
ماضية والتقدير كما نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ونري يحتمل ان يكون المتعدية لاثنين لانها
في الاصل بصرية فاكسبتها همزة النقل مفعولا ثانيا وجعلها ابن عطية منقولة من راي بمعنى عرف وكذلك
الزمخشري فانه قال فيما قدمت حكايته عنه ومثل ذلك التعريف نعرف قال
ابو حيان بعد حكايته كلام ابن عطية ويحتاج كون راي بمعنى عرف ثم يتعدى بالهمزة الى مفعولين الى نقل
ذلك عن العرب والذي نقل النحويون ان راي اذا كانت بصرية تعدت لمفعول واذا كانت بمعنى علم الناصبة
لمفعولين تعدت الى مفعولين قال شهاب الدين والعجب كيف خص بالاعتراض ابن عطية دون الزمخشري
وهذه الجملة المشتملة على التشبيه او التعليل معترضة بين قوله واذ قال ابراهيم منكرا على ابيه وقومه
عبادة الاصنام وبين الاستدلال عليهم بوحدانية الله تعالى ويجوز ان لا تكون معترضة ان قلنا ان قوله
فلما عطف على ما قبله وسياتي والملكوت مصدر على فعلوت بمعنى الملك وبني على هذه الزنة قال

القرطبي وزيدت الواو والتا فيه للمبالغة وقد تقدم ذلك عند ذكر الطاغوت والجمهور على ملكوت
بتا مثناه وعكرمة قراها مثلثة وقال اصلها ملكوثا باليونانية او بالنبطية وعن النخعي هي ملكوثا بالعبرانية
وعلى هذا فقراة الجمهور يحتمل ان يكون من هذا وانما عربت الكلمة فتلاعبوا بها وهذا كما قالوا في اليهود انهم
سموا بذلك لاجل يهوذا ابن يعقوب بذال معجمة ولكن لما عربته العرب اتوا بالدال المهملة الا ان الاحسن
ان يكون مشتقا من الملك لان هذه الزنة وردت في المصادر كالرغبوت والرهبوت والرحموت
والجبروت والطاغوت وهل يختص ذلك بملك الله تعالى ام يقال له ولغيره فقال الراغب والملكوت
مختص بملك الله تعالى وهذا الذي ينبغي وقال ابو حيان ومن كلامهم له ملكوت اليمن وملكوت
العراق فعلى هذا لا يختص والجمهور على نري بنون العظمة وقري تري بتاء من فوق ابراهيم نصبا ملكوت
رفعا اي تريه دلايل الربوبية فاسند الفعل الى الملكوت مؤولا بمؤنث فلذلك انث فعله
قال ابن عباس يعني خلق السموات والارض وقال مجاهد وسعيد ابن جبير يعني ايات السموات
والارض وذلك انه اقيم على صخرة وكشف له عن السموات والارض حتى العرش واسفل الارضين ونظر
الى مكانه في الجنة فذلك قوله واتيناه اجره في الدنيا اي اريناه مكانه في الجنة وروي عن سلمان ورفعه
بعضهم عن علي لما راي ابراهيم ملكوت السموات والارض ابصر رجلا على فاحشة فدعا عليه فهلك
ثم ابصر اخر فاراد ان يدعوا عليه فقال له الرب جل وعلا يا ابراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدعون
على عبادي فانما انا من عبدي على ثلاث خلال اما ان يتوب الي فاتوب عليه واما ان اخرج منه نسمة تعبدني
واما ان يبعث الي فان شيت عفوت عنه وان شيت عاقبته وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما واما
ان يتولى فان جهنم من ورايه وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها ان اهل السماء هم الملايكة
المقربون وهم لا يعصون الله وثانيها ان الانبيا لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه
لم يجز ان يمنعه من اجابة دعايه وثالثها ان ذلك الدعا اما ان يكون صوابا او خطا فان كان صوابا
فلم رده في المرة الثانية وان كان خطا فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت
على خلاف المعقول وجب التوقف فيها ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل المذنب الذي راه كان في ملكوت
الارض وعن الثاني بانه يحتمل ان يكون قد اذن له في الدعا على الاول ومنع في الثاني للاحتمال
الذي ذكره في قوله يخرج منه نسمة تعبده وعن الثالث ان الدعا الاول والثاني كانا صوابا واما رد
الثاني لمصلحة اعظم من الاول وهي اخراج النسمة التي تعبده او يتوب واما الاول فانه علم منه انه لا
يتوب ولا يخرج منه نسمة تعبده وقيل هذه الاراه كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر
لان الملكوت عبارة عن الملك والملك عبارة عن القدرة والقدرة انما تعرف بالعقل فان قيل
فرويه القلب على هذا حاصلة لجميع الموحدين فالجواب انهم وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان
الاطلاع على اثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واشخاصها
واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبيا ولهذا كان عليه السلام يقول في دعايه ارنا الاشيا كما هي
قال قتاده ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم وملكوت الارض
الجبال والشجر والبحار وليكون فيه ثلثة اوجه احدها ان الواو زايدة اي نريه ليكون

من الموقنين بالله فاللام متعلقة بالفعل قبلها الا ان زيادة الواو ضعيفه ولم يقل بها الا الاخفش ومن تابعه الثاني انها علة لمحذوف اي وليكون اراينا اياه ذلك والتقدير وليكون من الموقنين بروية ملكوت السموات والارض الثالث انها عطف على علة محذوفة اي ليستدل وليكون او ليقيم الحجة على قومه واليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل **قوله تعالى** فلما جن يجوز ان يكون هذه الجملة نسقا على قوله واذ قال ابراهيم عطفا للدليل على مدلوله فيكون وكذلك نري ابراهيم معترضا كما تقدم ويجوز ان يكون معطوفة على الجملة من قوله وكذلك نري ابراهيم قال ابن عطيه الفاء في قوله فلما رابط جملة ما بعدها بما قبلها وهي ترجح ان المراد بالملكوت التفصيل المذكور في هذه الايه والاول احسن واليه نحا الزمخشري وجن ستر وقد تقدم اشتقاق هذه المادة عند ذكر الجنه وهنا خصوصيه لذكر الفعل المسند الى الليل يقال جن عليه الليل واجن عليه بمعنى اظلم فيستعمل قاصرا وجنه واجنه فيستعمل متعديا فهذا مما اتفق فيه فعل وافعل لزوما وتعديا الا ان الاجود في الاستعمال جن عليه الليل واجنه الليل فيكون الثلاثي لازما وافعل متعديا ومن مجي الثلاثي متعديا قوله

وماء وردت قبيل الكرى وقد جنه السدف الادهم

ومصدره جن وجنان وجنون وفرق الراغب بين جنه واجنه فقال جنه اذا ستره واجنه جعل له ما يجنه كقولك قبرته واقبرته وسقيته واسقيته وقد تقدم شي من هذا عند ذكر احزن واحزن ويحتمل ان يكون جن في الايه الكريمه متعديا وحذف المفعول فيها تقديره جن عليه الاشيا والمبصرات **قوله** راى كوكبا هذا جواب لما وللقرا فيه وفيما بعده من الفعلين خلاف كثير بالنسبة الى الاماله وعدمها وتلخيصه ان راى الثابت الالف امال راه وهمزته اماله محضة الاخوان وابو بكر عن عاصم وابن ذكوان عن ابن عامر وامال الهمزة منه فقط دون الراء ابو عمرو بكماله وامال السوسي بخلاف عنه عن ابي عمرو الرا ايضا فالسوسي في احد وجهيه يوافق الجماعة المتقدمين وامال ورش الراء والهمزة بين بين من هذا الحرف حيث وقع هذا كله ما لم يتصل به ضمير نحو ما تقدم فاما ان اتصل به ضمير نحو فراه سوا فلما راها واذا راك الذين فابن ذكوان عنه وجهان والباقون على اصولهم المتقدمه واما راي اذا حذفت الفه فهو على قسمين قسم لا تعود فيه البته لا وصلا ولا وقفا نحو راتهم من مكان راوا العذاب فلا اماله في شي منه وكذا ما انقلبت الفه يا نحو رايت ثم رايت وقسم حذفت الفه لالتقا الساكنين وصلا وتعود وقفا نحو راي القمر راي الشمس وراي المجرمون النار واذا راي الذين ظلموا فهذا فيه خلاف ايضا بين اهل الاماله اعتبارا باللفظ تاره وبالاصل اخري فامال الرا وحدها من غير خلاف حمزة وابو بكر عن عاصم والسوسي بخلاف عنه وحمزة واما الهمزة فاما لها مع الرا ابو بكر والسوسي بخلاف عنهما هذا كله اذا وصلت اما اذا وقفت فان الالف ترجع لعدم المقتضي لحذفها وحكم هذا الفعل حينيذ حكمه ما لم يتصل به ساكن فيعود فيه التفصيل المتقدم كما اذا وقفت على راي من نحو راي القمر فاما اماله الراء من راي فلاتباعها لاماله الهمزة هكذا

عبارتهم

عبارتهم وفي الحقيقه الاماله انما هي للالف لانقلابها عن اليا والاماله ان تنحي بالالف نحو اليا وبالفتحة قبلها نحو الكسر فمن ثم صح ان يقال اميلت الرا لاماله الهمزة واما تفصيل ابن ذكوان بالنسبة الى اتصاله بالضمير وعدمه فوجهه ان الفعل لما اتصل بالضمير بعدت الفه عن الطرف فلم يمل ووجه من امال الهمزة في راي القمر مراعاة للالف وان كانت محذوفه اذ حذفها عارض ثم منهم من اقتصر على اماله الهمزة لان اعتبار وجودها ضعيف ومنهم من لم يقتصر اعطى لها حكم الموجوده حقيقه فاتبع الرا للهمزة في ذلك والكوكب النجم ويقال فيه كوكبه وقال الراغب لا يقال فيه اي في النجم كوكب الا عند ظهوره وفي اشتقاقه ثلثة اوجه احدها انه من مادة وكب فيكون الكاف زايدا وهذا القول قال الشيخ رضي الدين الصغاني رحمه الله حق كوكب ان يذكر في مادة وكب عند حذاق النحويين فانها وردت بكاف زايدة عندهم الا ان الجوهري اوردها في تركيب ك و ك ب ولعله تبع في ذلك الليث فانه ذكره في الرباعي ذاهبا الى ان الواو اصليه فهذا تصريح من الصغاني بزيادة الكاف وزيادة الكاف عند النحويين لا تجوز وحروف الزيادة محصورة في تلك العشر فاما قولهم هندي وهندكي بمعني بمعنى واحد وهو المنسوب الى الهند وقول الشاعر

ومقرونة دهم وكمت كانها طماطم من فوق الوفار هنادك

فظاهر زيادة الكاف ولكن خرجها النحويون على انه من باب سبط وسبطر اي مما جاء فيه لفظان احدهما اطول من الاخر وليس باصل له فكما لا يقال الرا زايده باتفاق كذلك هذه الكاف ولذلك قال ابو حيان وليت شعري من حذاق النحويين الذين يرون زيادتها لا سيما اول الكلمة والثاني ان الكلمة كلها اصول رباعيه مما كررت فيها الفا وزنها فعفل كقوقل وهو نبات قليل والثالث ساق الراغب انه من مادة كب وكبكب فانه قال والكبكبة تدهور الشي في هوة يقال كب وكبكب نحو كف وكفكف وصر الريح وصرصر والكواكب النجوم الباديه وظاهر هذا السياق ان الواو زايده والكاف بدل من احدي البايين وهذا غريب جدا **قوله** قال هذا ربي في قال ثلثة اوجه اظهرها انه استيناف اخبر بذلك القول او استفهم عنه على حسب الخلاف والثاني انه نعت لكوكبا فيكون في محل نصب وكيف يكون نعتا لكوكبا ولا يساعد من حيث الصناعة ولا من حيث المعنى اما الصناعة فلعدم الضمير العايد من الجملة الواقعه صفه الى موصوفها ولا يقال ان الربط حصل باسم الاشارة لان ذلك خاص بباب المبتدا والخبر ولذلك يكثر حذف العايد من الصفة ويقل من الخبر فلا يلزم من جواز شي في هذا جوازه في ذلك وادعا حذف ضمير بعيد اي قال فيه هذا ربي واما المعنى فلا يودي الى ان التقدير راي كوكبا متصفا بهذا القول وذلك غير مراد قطعا والثالث انه جواب فلما جن وعلى هذا فيكون قوله راي كوكبا في محل نصب على الحال اي فلما جن عليه الليل رايا كوكبا وهذا ربي محكي بالقول فقيل هو خبر محض بتاويل ذكره اهل التفسير وقيل بل هو على حذف همزة الاستفهام اي اهذا ربي وانشدوا

لعمرك ما ادري وان كنت داريا بسبع رمين الجمر ام بثمان

وقولـــه

افرح ان ازرا الكرام وان اورث ذ و دا شصايصا ىٕبلا

وقولـــهُ

طربت وماشوقا الي البيض اطرب ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب

وقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي قالوا التقدير ابسبع والفرح وادذوا والملك قال ابن الانباري وهذا لا يجوز الاحيث يكون ثم فاصل بين الجزء الاستفهام يعني ان دل دليل لفظي كوجود ام في البيت الاول بخلاف ما بعده والاول العينه والذهاب يقال افل يافل افولا قال ذو الرمـــه

مصابيح ليست باللواتي يقودها نجوم ولا بالافلات شموسها

والافال صغار الغنم والافيل الفصيل الضئيل قال اكثر المفسرين ان ملك ذلك الزمان راي رويا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام يكون هلاك ملكه علي يديه فامر بذبح كل غلام يولد فحملت ام ابراهيم به وما اظهرت حملها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الي كهف في جبل ووضعت ابراهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام وكانت الام تاتيه احيانا ترضعه قال ابن عساكر في تاريخه روي ان ابراهيم عليه السلام ولد بقرية يقال لها برزن بغوطة دمشق والصحيح انه ولد بكوثا من اقليم بابل من العراق وبقي علي هذه الصفة حتي كبر وعقل وعرف ان له ربا فسال امه فقال لها من ربي قالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال ومن رب ابي فقالت ملك البلد فعرف ابراهيم عليه السلام جهالتها بربها فنظر من باب ذلك الغار ليري شيا يستدل به علي وجود الرب سبحانه وتعالى فراي النجم الذي كان اضوا نجم في السماء فقيل كان المشتري وقيل الزهرة فقال هذا ربي الي اخر القصة ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال هذا كان بعد البلوغ ومنهم من قال كان هذا قبل البلوغ والتكليف واتفق اكثر المحققين علي فساد هذا القول وقالوا لا يجوز ان يكون لله رسول ياتي عليه وقت من الاوقات الا وهو لله موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه بري وكيف يتوهم هذا علي من عصمه الله وطهره واتاه رشده من قبل واخبر عنه فقال اذ جاء ربه بقلب سليم واراه ملكوت السموات والارض افتراه اراه الملكوت ليوقن فلما ايقن راي كوكبا قال هذا ربي معتقدا فهذا لا يكون ابدا واحتجوا بوجوه احدها ان القول بربوبية الجماد كفر بالاجماع والكفر لا يجوز علي الانبيا بالاجماع والثاني ان ابراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل لانه اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال مبين الثالث حكي عنه انه دعا اباه الي التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وحكي في هذا الموضع انه دعا اباه الي التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن ومن المعلوم ان من دعا غيره الي الله فانه يقدم الرفق علي العنف ولا يخوض في التغليظ الا بعد الياس التام فدل علي ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الي التوحيد

مرارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من فهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكواكب الرابع ان دلايل الحدوث في الافلاك ظاهرة من وجوه كثيرة ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء الخامس انه قال في صفته اذ جاء ربه بقلب سليم وقال ولقد اتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين اي اتيناه رشده من قبل اول زمان الفكر وكنا عالمين بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس قوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي بسبب تلك الاراءة يكون من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفا يقتضي التراخي فدلت الفا في قوله فلما جن عليه الليل علي ان هذه الواقعة بعد ان صار من الموقنين العارفين بربه السابع ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم عليه السلام مع قومه لانه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم علي قومه ولم يقل علي نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الي الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه الثامن ان قولهم ان ابراهيم عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس والقمر حال كونه في الغار باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بري مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم التاسع قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله فكيف يحاجونه وهم لم يروه ولم يرهم وهذا يدل علي انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والشمس والقمر بعد مخالطة قومه وراهم يعبدون الاصنام ودعوه الي عبادتها فقال لا احب الافلين ردا عليهم وتنبيها لهم علي فساد قولهم العاشر انه سبحانه وتعالى حكي عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم وهذا يدل علي ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما قال قوم هود عليه السلام ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء وهذا الكلام لا يليق بالغار الحادي عشر ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق علي انها لا تصلح للالهية واذا بطل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك في القمر والكوكب بطريق الاولي هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم والزامهم فهذا السوال غير وارد لانه يمكن ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الي ان طلع القمر وطلع الشمس بعده وعلي هذا التقدير فالسوال وارد فثبت بهذه الدلايل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام قال علي سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان الاول ان يقال هذا كلام ابراهيم عليه السلام

بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكواكب بل الغرض منه احد امور ستة اولها
ان ابراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربي على الاخبار بل الغرض منه انه كان يناظر عبدة الكواكب
وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم
حتى يرجع اليه فيبطله كما يقول الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم قديم فان كان
كذلك فلم نراه ولم نشاهده مركبا متغيرا فقوله الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال
عليه فكذا ههنا قال هذا ربي حكاية لقول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله
لا احب الافلين ويؤيد هذا انه تعالى مدحه في اخر الاية على هذه المناظرة بقوله وتلك
حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وثانيها ان قوله هذا ربي في زعمكم واعتقادكم فلما غاب قال
لو كان الها لما غاب كما قال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك وبزعمك وكقوله
تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا يريد الهك بزعمك وقوله تعالى ويوم يناديهم فيقول
اين شركائي اي في زعمهم وثالثها ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار تقديره اهذا ربي
الا انه اسقط حرف الاستفهام استغناء لدلالة الكلام عليه كقوله افان مت فهم الخالدون اي
افهم الخالدون ورابعها ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير يقولون هذا ربي واضمار القول
كثير كقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا اي يقولون ربنا وهذا قوله
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي يقولون ما نعبدهم فكذا ههنا تقديره ان ابراهيم عليه السلام
قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا الذي يربيني ويربيني وخامسها ان ابراهيم عليه السلام
ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل ساد قومه هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء
وسادسها انه عليه السلام كان مامورا بالدعوة فاراد ان يستدرج القوم بهذا الدليل لقول
ويعرفهم خطاهم وجهلهم في تعظيم ما عظموه وكانوا يعظمون النجوم ويعبدونها فذكر كلاما يوهم
كونه مساعدا لهم على مذهبهم وقلبه مطمئن بالايمان ومقصوده من ذلك ان يريهم النقص الداخل
على فساد مذهبهم وبطلانه فاظهر انه معظم ما عظموه فلما افل اراهم النقص الداخل على النجوم
ليثبت خطا ما يدعون كمثل الحواري الذي ورد على قوم يعبدون الصنم فاظهر تعظيمه فاكرموه
حتى صدروا عن رايه في كثير من الامور الى ان دهمهم عدو فشاوروه في امره فقال
الراي ان ندعوا هذا الصنم حتى يكشف عنا ما قد اظلنا فاجتمعوا حوله يتضرعون فلما تبين لهم انه لا
ينفع ولا يدفع دعاهم الى ان يدعوا الله تعالى فدعوه فصرف عنهم ما كانوا يحذرون فاسلموا واعلم ان
المامور بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر وعند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على
اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر
لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر ليخلص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب
المؤبد اولى وايضا المكره على ترك الصلاة ثم صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا كان
وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام وجب عليه ترك الصلاة

والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب بل نقول
ان من كان في الصلاة فراى طفلا او اعمى اشرف على حرق وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ الطفل والاعمى
من البلاء فكذا ههنا تكلم ابراهيم عليه السلام بهذه الكلمات ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم
الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم به اكمل ويقوي هذا الوجه انه تعالى حكى عنه
مثل هذا الطريق في قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا
يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابراهيم عليه السلام على هذا الطريق
في الظاهر مع انه كان بريا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت
الموافقة في الظاهر ههنا مع كونه بريا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك واما الاحتمال
الثاني فهو انه عليه السلام ذكر هذا الكلام قبل البلوغ وتقريره ان يقال كان قد خص ابراهيم بالعقل الكامل
والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع تعالى فتفكر فراى النجوم فقال
هذا ربي فلما شاهد حركاتها قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال
اني بريء مما تشركون والاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل فان قيل ان ابراهيم عليه
السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له والافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره فيدل
على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابراهيم
عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول فالجواب
ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق
كلهم الى الله لا بد وان يكون ظاهرا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل ودلالة الحركة على
الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول
على هذا المقصود فانها ظاهرة يعرفها كل احد فان الافل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول
على هذا المقصود فكانت اتم وايضا فيحتمل انه انما استدل بالافول من حيث ان الافول غيبوبة فان الاله
المعبود العالم القادر لا يغيب ولهذا استدل بظهور الكوكب وبزوغ القمر والشمس على الالهية واستدل
بافولهم على عدم الالهية ولم يتعرض للاستدلال بالحركة وهل هي تدل على الحدوث ام لا قال
ابن الخطيب وفيه نكتة دقيقة وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهبهم ان الكوكب
اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا
من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا يتغير قدرته
الى العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة
ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الالهية فظهر على قول المنجمين ان للافول
مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الالهية والله اعلم فان قيل ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار
وليل فكان افول الكواكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى
للافول الحاصل في تلك الليلة فائدة فالجواب انا قد بينا انه عليه السلام انما اورد هذا الدليل
على القوم الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا

مع اوليك الاقوام ليلة من الليالي فزجرهم عن عبادة الكواكب فبينا هو في تقرير ذلك الكلام اذ رفع بصره
الي كوكب معين فلما افل قال ابراهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب الها لما انتقل من الصعود الي الافول
ومن الافول الي الصعف ثم في اثنا ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول
في الشمس دلت الايه علي احكام احدها دلت علي انه تعالي ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غايبا ابدا
وكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالي بحيث ينزل من العرش الي السماء تاره ويصعد من السماء الي العرش
اخري والا لحصل معني الافول وثانيها دلت الايه علي انه تعالي ليس محلا للصفات المحدثه كما يقوله
الكراميه والا لكان متغيرا وحينيذ يحصل معني الافول وذلك محال وثالثها دلت الايه علي ان الدين
يجب ان يكون مبنيا علي الدليل لا علي التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فايده ورابعها دلت
الايه علي ان معارف الانبيا بربهم استدلاليه لا ضروريه والا لم يحتج ابراهيم الي الاستدلال وخامسها دلت
الايه علي انه لا طريق الي تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها
بطريق اخر لما عدل ابراهيم عليه السلام لهذه الطريقه فلما راي القمر بازغا قال
هذا ربي الايه بازغا حال من القمر والبزوغ الطلوع يقال بزغ بفتح الزاي يبزغ بضمها بزوغا والبزوغ
الابتدا في الطلوع قال الازهري كانه ماخوذ من البزغ وهو الشق كانه بنوره يشق الظلمة شقا
ويستعمل قاصرا ومتعديا يقال بزغ البيطار الدابه اي اسال دمها فبزغ هو اي سال هذا هو الاصل ثم قيل
لكل طلوع بزوغ ومنه بزغ ناب الصبي والبعير تشبيها بذلك والقمر معروف سمي بذلك لبياضه وانتشار
ضويه والاقمر الحمار الذي علي لون الليلة القمرا والقمراء ضو القمر وقيل سمي قمرا لانه يقمر ضو الكواكب
ويفوز به والليالي القمر الليالي بدور القمر وهي الليالي البيض لان ضو القمر يستمر فيها الي الصباح قيل
ولا يقال له قمر الا بعد امتلايه في ثالث ليله وقبلها هلال علي خلاف بين اهل اللغه تقدم في البقره عند قوله
عن الاهله فاذا بلغ بعد العشر ثالث ليله قيل له بدر الي خامس عشره ويقال قمرت فلانا كذا اي
خدعته عنه وكانه ماخوذ من قمرت القربه فسدت بالقمراء لين لم يهدني ربي يدل
علي ان الهدايه ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهدايه علي التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلايل لان كل
ذلك كان حاصلا لابراهيم عليه السلام فلما راي الشمس بازغة قال هذا ربي انما ذكر اسم الاشاره
والمشار اليه مونث لاحد وجوه اما ذهابا بها مذهب الكواكب واما ذهابا بها مذهب الضو والنور واما
بتاويل الطالع او الشخص كما قال الاعشى

قامت تبكيه علي قبره من لي من بعدك يا عامر
تركتني في الدار ذا غربه قد ذل من ليس له ناصر

او الشي لانه لما اخبر عنها بذكر اعطيت حكمه تقول هند ذاك الانسان وتلك الانسان قال

يسمي علي الهجران غايبه سقيا ورعيا لذاك الغايب الزاري

فاشار الي نعم وهي مونث اشارة المذكر لوصفها بوصف الذكور او لان فيها لغتين التذكير والتانيث
وان كان الاكثر التانيث فقد جمع بينهما في الاية الكريمه فانث في قوله بازغة وذكر في قوله
هذا وقال الزمخشري جعل المبتدا مثل الخبر لكونهما عبارة عن شي واحد كقولهم ما جات حاجتك ومن كانت

امك ولم تكن تسميتهم الان قالوا وكان اختيار هذه الطريقه واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث
الا ترام قالوا في صفة الله علام ولم يقولوا علامه وان كان ابلغ احترازا من علامة التانيث وهذا قريب
ما تقدم في ان المونث اذا اخبر عنه بمذكر عومل معاملة المذكر نحو هند ذاك الانسان وقيل لانها بمعني
هذا النير او المري قال ابو حيان ويمكن ان يقال ان اكثر لغة الاعاجم لا يفرقون في الضماير ولا في الاشارة
بين المذكر والمونث ولا علامة عندهم للتانيث بل المذكر والمونث سوا فلذلك اشار الي المونث عندنا
حين حكي كلام ابراهيم باشارة الي المذكر بل لو كان المونث بفرج لم يكن له علامة تدل
عليه في كلامهم وحين اخبر تعالي عنها بقوله بازغة وافلت انث علي مقتضي العربيه اذ ليس ذلك بحكايه انتهي
وهذا انما يظهر ان لو حكي كلامهم بعينه في لغتهم اما شي يعبر عنه بلغة العرب ويعطي حكمه في لغة العجم فهو محل نظر
نقل الطبري ان ابراهيم عليه السلام انما نطق بالعبرانيه حين عبر النهر فارا من النمرود
وكان النمرود قال للذين ارسلهم في طلبه اذا وجدتم من يتكلم بالسريانيه فاتوني به فلما ادركوه استنطقوه
فحول الله لسانه عبرانيا وذلك حين عبر النهر فسميت العبرانيه لذلك واما السريانيه فذكر ابن سلام
انها سميت بذلك لان الله سبحانه وتعالي حين علم ادم الاسما علمه سرا من الملايكه وانطقه بها حينيذ فسميت
السريانيه لذلك والله اعلم هذا اكبر اي اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولي بالالهيه
اني بري مما تشركون ما مصدريه اي بري من اشراككم او موصوله اي من الذين تشركونه مع
الله في عبادته فحذف العايد ويجوز ان يكون الموصوفه والعايد ايضا محذوف الا ان حذف عايد الصفة
اقل من حذف عايد الصلة فالجمله بعدها لا محل لها في القولين الاولين ومحلها الجر علي الثالث
ومعني الكلام انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبيه والالهيه لا جرم تبرا من الشرك فان
قيل هب ان الدليل دل علي ان الكواكب لا تصلح للربوبيه لكن لا يلزم من هذا نفي الشرك مطلقا واثبات
التوحيد فلم فرع علي كون الكواكب غير صالحه للربوبيه لكن الجزم باثبات التوحيد مطلقا فالجواب
ان القوم كانوا مساعدين علي نفي ساير الشركا وانما نازعوا في هذه الصور المعينه فلما ثبت بالدليل ان هذه
الاشيا ليست اربابا وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركا
اني وجهت وجهي الايه المراد وجهت عبادتي وطاعتي لعبادته ولرضاه كانهم نعوا بذلك وهم من يتوهم
الجهة وسبب جواز هذا المجاز ان من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه
الوجه اليه كنايه عن الطاعة وفتح اليا من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح
للذي فطر قدروا قبله مضافا اي وجهت وجهي لعبادته كما تقدم وحنيفا حال من فاعل وجهت
وقد تقدم تفسير هذه الالفاظ وما يحتمل ان يكون الجاريه وان تكون التميميه قوله تعالي
وحاجه قومه الايه لما اورد ابراهيم عليهم الحجة المذكوره اورد القوم عليه حججا علي صحة اقوالهم منها
انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا ابانا علي امة وكقولهم للرسول عليه السلام اجعل الالهه الها واحدا
ان هذا لشي عجاب وكقول قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسو وذكروا من جنس هذا الكلام والا
فالله تعالي لم يحك صفة محاجتهم فاجاب الله تعالي عن حجتهم بقوله قل اتحاجوني في الله قرا نافع وابن ذكوان
وهشام بخلاف عنه بنون خفيفه والباقون بنون ثقيله والتثقيل هو الاصل لان النون الاولي نون الرفع

في الامثلة الخمسة والثانية نون الوقاية فاستثقل اجتماعهما وفيها لغات ثلث الفك وتركهما على حالهما
والادغام والحذف وقد قرئ بهذه اللغات كلها افغير الله تامروني اعبد وهنا لم يقرا الا بالحذف
او الادغام وفي سورة الحجر فبم تبشرون كذلك فقراه ابن كثير بالادغام ونافع بالحذف والباقون
يفتحون النون لانها عندهم نون رفع وفي سورة النحل تشاقون فيهم يقرا بفتح النون عند الجمهور لانها
نون رفع ويقراه نافع بنون خفيفة مكسورة على الحذف فنافع حذف احدى النونين في جميع هذه
المواضع المذكورة فانه يقرا في الدنيا ايضا بحذف احدهما وقوله تعالى اتعدانني في الاحقاف
قراة هشام بالادغام والباقون بالاظهار دون الحذف واختلف النحاة في ايهما المحذوفة
فمذهب سيبويه ومن تبعه ان المحذوفة هي الاولى ومذهب الاخفش ومن تبعه ان المحذوفة هي الثانية
استدل سيبويه على ذلك بان نون الرفع قد عهد حذفها دون ملاقاة مثل دفعا وانشد

فان يك قوم سرهم ما صنعتم سيحتلبوها لاقحا غير باهل

اي فسيحتلبونها لا يقال ان النون حذفت جزما في جواب الشرط لان الفا هنا واجبة الدخول
لعدم صلاحية الجملة الجزائية شرطا واذا تقرر وجوب الفا وانما حذفت ضرورة ثبت ان نون الرفع
كان من حقها الثبوت الا انها حذفت ضرورة وانشدوا ايضا قوله

ابيت اسري وتبيتي تدلكي وجهك بالعنبر والمسك الذكي

اي تبيتين وتدلكين وفي الحديث والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تومنوا ولا تومنوا
حتى تحابوا فلا الداخلة على تدخلوا وتومنوا نافية لا ناهية لفساد المعنى عليه واذا ثبت
حذفها دون ملاقاة مثل دفعا فلان تحذف مع ملاقاة مثل استثقالا بطريق الاولى وايضا
فان النون نائبة عن الضمة والضمة قد عهد حذفها في فصيح الكلام كقراة ابي عمرو ينصركم ويشعركم
ويامركم وبابه بسكون آخر الفعل وقوله

فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل

واذا ثبت حذف الاصل فليثبت حذف الفرع لئلا يلزم تفضيل فرع على اصله وايضا فان ادعا
حذف نون الرفع لا يحوج الى حذف اخر وحذف نون الوقاية قد يحوج الى ذلك وبيانه بانه اذا
دخل جازم او ناصب على احد هذه الامثلة فلو كان المحذوف نون الوقاية لكان ينبغي ان يحذف
هذه النون لانها نون رفع وهي تسقط للناصب والجازم بخلاف ادعا حذف نون الرفع فانه
لا يحوج الى ذلك لانه لا عمل له في التي للوقاية وللقايل ان يقول لا يلزم من جواز حذف
الاصل حذف الفرع لان في الاصل قوة تقتضي جواز حذفه بخلاف الفرع وعلى الاخر له ان
يقول هذا معارض بالغا للعامل وذلك انه لو كان المحذوف نون الرفع لاجل نون الوقاية
ودخل الجازم والناصب لم نجد له شيا يحذفه لان النون حذفت لعارض اخر واستدلوا لسيبويه
ايضا بان نون الوقاية مكسورة فبقاوها على حالها لا يلزم منه تغيير بخلاف ما لو ادعينا
حذفها فانا يلزمنا تغيير نون الرفع من فتح الى كسر وتقليل العمل اولى واستدلوا ايضا بانها قد
حذفت مع مثلها وان لم تكن نون وقاية كقوله

كل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقليكم وتقلونا

اي وتقلوننا فالمحذوف نون الرفع لا نون نا لانها بعض ضمير وعورض هذا بان نون الرفع ايضا لها قوة
لدلالتها على الاعراب فحذفها ايضا لا يجوز وجعل سيبويه المحذوفة من قول الشاعر

تراه كالثغام يعل مسكا يسوء الفاليات اذا فليني

نون الفاعل لا نون الوقاية واستدل الاخفش بان الثقل انما حصل بالثانية ولانه قد استغني
عنها فانه انما اتي بها لتقي الفعل من الكسر وهو مامون لوقوع الكسر على نون الرفع ولانها لا تدل
على معنى بخلاف نون الرفع وايضا فانها تحذف في تحوليني فيقال ليني كقوله

كمنية جابر اذ قال ليتي اصادفه وافقد بعض مالي

واعلم ان حذف النون في هذا النحو جائز فصيح ولا يلتفت الى قول من منع ذلك الا في ضرورة او قليل من
الكلام ولهذا عيب على مكي ابن ابي طالب حيث قال الحذف بعيد في العربية قبيح مكروه وانما يجوز في الشعر
للوزن والقران لا يحتمل ذلك فيه اذ لا ضرورة تدعوا اليه وتجاسر بعضهم فقال
هذه القراة اعني تخفيف النون لحن وهذا ان القول مردود لان عليها التواتر لذلك وقد تقدم الدليل على
صحته لغة وايضا فان الثقات نقلوا انها لغة ثابتة للعرب وهم غطفان فلا معنى لانكارها وفي الله
متعلق باتحاجوني لا بحاجه والمسالة من باب التنازع واعمل الثاني لانه لما اضمر في الاول
حذف ولو اعمل الاول لاضمر في الثاني من غير حذف ومثله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة
كذا قال ابو حيان وفيه نظر من حيث ان المعنى ليس على تسلط وحاجه على قوله في الله اذ الظاهر
انقطاع الجملة القولية عما قبلها وقوله في الله اي في شانه ووحدانيته وقد هداني
اي للتوحيد والحق وهذه الجملة في محل نصب على الحال وفي صاحبها وجهان اظهرهما انه الياء في اتحاجوني
اي اتجادلونني فيه حال كوني مهديا من عنده والثاني انه حال من الله اي اتخاصمون فيه حال
كونه هاديا لي فحجتكم لا تجدي شيا لانها داحضة ولا اخاف ما تشركون به هذه الجملة
يجوز ان تكون مستانفة اخبر عليه السلام بانه لا يخاف ما تشركون به ربا ثقة به وكانوا قد خوفوه من
ضرر يحصل له بسبب سب الهتهم ويحتمل ان تكون في محل نصب على الحال باعتبارين احدهما ان تكون نسقا
عطفا على الاول فيكون الحالان من الياء في اتحاجوني والثاني انها حال من الياء في هداني فيكون جملة
حالية من بعض جملة حالية فهي قريبة من الحال المتداخلة الا انه لا بد من اضمار مبتدا على هذا الوجه
قبل الفعل المضارع لما تقدم من ان الفعل المضارع المنفي بلا حكمه حكم المثبت من حيث انه لا يباشره
الواو وما يجوز فيها الاوجه الثلثة ان تكون مصدرية وعلى هذا فالهاء في به لا تعود على ما عند الجمهور بل
تعود على الله تعالى والتقدير ولا اخاف اشراككم بالله والمفعول محذوف اي ما تشركون غير الله به وان
يكون بمعنى الذي وان يكون نكرة موصوفة والهاء في به على هذين الوجهين تعود على ما والمعنى ولا اخاف
الذي تشركون الله به فحذف المفعول ايضا كما حذفه في الوجه الاول وقدر ابو البقا قبل الضمير مضافا
فقال ويجوز ان تكون الها عايدة على ما اي ولا اخاف الذي تشركون بسببه ولا حاجة الى ذلك

الا ان يشا ربي شيا في هذا الاستثنا قولان اظهرهما انه متصل والثاني انه منقطع
والقايلون بالاتصال اختلفوا في المستثنى منه فجعله الزمخشري زمانا فقال الا وقت مشية ربي شيا
يخاف فحذف الوقت يعني لا اخاف معبوداتكم في وقت قط لانها لا تقدر على منفعة ولا مضرة الا اذا شاء ربي
وجعله ابو البقا حالا فقال تقديره الا في حال مشية ربي اي لا اخافها في كل حال الا في هذه الحال
ومن ذهب الى انقطاعه ابن عطيه والحوفي وابو البقا في احد الوجهين فقال الحوفي تقديره ولكن
مشية الله اياي بضر اخاف وقال غيره معناه لكن ان شا ربي شيا اي سوا فيكون ما شا وقال
ابن عطية استثنا ليس من الاول ولما كانت قوة الكلام انه لا يخاف ضرا استثنى مشية ربي في ان يريده بضر
شيا يجوز فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على المصدر تقديره الا ان يشا ربي شياً من
المشيه والثاني انه مفعول به ليشا وانما كان الاول اظهر لوجهين احدهما ان الكلام المؤكد اقوي
واثبت في النفس من غير المؤكد والثاني انه قد تقدم ان مفعول المشية والارادة لا يذكران الا اذا كان فيهما
غرابه كقوله

فلو شيت ان ابكي دما لبكيته

انما ذكر عليه السلام هذا الاستثنا لانه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل عمره
شي من المكاره والحمق من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الاهية
الاصنام فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو حدث به شي من المكاره لم يحمل على هذا السبب
وسع ربي كل شي علماً يعني انه عالم الغيوب فلا يفعل الا الخير والصلاح والحكمه فبتقدير
ان يحدث من مكاره الدنيا شي فذلك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه عقوبة
على الطعن في الاهية الاصنام علما فيه وجهان اظهرهما انه منصوب على التمييز وهو محول
عن الفاعل تقديره وسع علم ربي كل شي كقوله واشتعل الراس شيبا اي شيب الراس والثاني
انه منصوب على المفعول المطلق لان معنى وسع علم قال ابو البقا لان ما يسع الشي فقد احاط به
والعالم بالشي محيط بعلمه قال شهاب الدين وهذا الذي ادعاه من المجاز بعيد وكل شي مفعول
لوسع على كلي التقديرين افلا تتذكرون جملة تقرير وتوبيخ ولا محل لها لاستينافها والمعنى افلا تتذكرون
ان نفي الشركا والاضداد والانداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات
التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب . وكيف اخاف ما اشركتم
الايه قد تقدم الكلام على كيف اول البقرة وما يجوز فيها ثلثة اوجه اعني كونها موصوله اسميه او نكرة
موصوفه او مصدريه والعايد على الاولين محذوف اي ما اشركتموه بالله او اشراككم بالله غيره وقوله
ولا تخافون يجوز فيه في هذه الجمله ان يكون نسقا على اخاف فيكون داخله في حيز التعجب والانكار وان
يكون حاليه اي وكيف اخاف الذي تشركون حال كونكم انتم غير خايفين عقوبة عاقبة اشراككم ولا بد
من اضمار مبتدا قبل المضارع المنفي بلا لما تقدم غير مره اي كيف اخاف الذي تشركون او عاقبة اشراككم
حال كونكم امنين من مكر الله الذي اشركتم به غيره وهذه الجمله وان لم يكن فيها رابط يعود على ذي الحال

لا يضر ذلك لان الواو بنفسها رابطة وانظر الى حسن هذا النظم السري حيث جعل متعلق الخوف
الواقع منه الاصنام ومتعلق الخوف الواقع منهم اشراكهم بالله غيره تركا لان يعادل الباري تعالى
باصنامهم لو ابرز التركيب على هذا فقال ولا تخافون الله مقابلة لقوله وكيف اخاف معبوداتكم
واي مانع قوله ما اشركتم وفي قوله ما لم ينزل به سلطانا لانهم غير عقلا اذ هي جماد احجار وخشب
كانوا ينحتونها ويعبدونها وقوله ما لم ينزل مفعول لاشركتم وهي موصوله اسميه او نكره ولا يكون
مصدريه لفساد المعنى وبه وعليكم متعلقان بينزل ويجوز في عليكم وجهان جه اخر وهو ان يكون حالا
من سلطانا لانه لو تاخر عنه لجاز ان يكون صفة وقرا الجمهور سلطانا ساكن اللام حيث
وقع وقري بضمها وهل هي لغة مستقله فيثبت بها بنا فعل بضم الفا والعين او هي اتباع حركة لاخرى
ومعنى الايه وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر ولا تبصر ولا تسمع وانتم لا تخافون من
الشرك الذي هو اعظم الذنوب وليس لكم حجة على ذلك وقوله فاي الفريقين احق بالامن اي ما لكم
تنكرون علي الامن في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الامن في موضع الخوف فقال
فاي الفريقين احق ولم يقل فاينا احق نحن ام انتم الزاما لخصمه بما يدعيه عليه واحترازا من تزكية
نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين وهذا
بخلاف قول الاخر

فلين لقيتك خالين لتعلمن اني وايك فارس الاحزاب

فلله فصاحة القران وادابه ان كنتم جوابه محذوف اي فاخبروني ومتعلق العلم
محذوف ويجوز ان لا يراد له مفعول اي ان كنتم من ذوي العلم الذين امنوا هل
هو من كلام ابراهيم او من كلام قومه او من كلام الله تعالى ثلثة اقوال وعليها يترتب
الاعراب فان قلنا انها من كلام ابراهيم كانت جوابا عن السوال في قوله فاي الفريقين وكذا ان
قلنا انها من كلام قومه وانهم اجابوا بما هو حجة عليهم كان الموصول خبر مبتدا محذوف
اي هم الذين امنوا وان جعلناه من كلام الله عز وجل وانه امر نبيه ان يجيب به السوال المتقدم
فكذلك ايضا وان جعلناه لمجرد الاخبار من الباري تعالى كان الموصول مبتدا وفي خبره اوجه
احدها انه الجمله بعده فان اولئك مبتدا ثان والامن مبتدا ثالث ولهم خبره والجمله خبر
اولئك واولئك وخبره خبر الاول الثاني ان يكون اولئك بدلا منه او عطف بيان ولهم خبر الموصول
والامن فاعل به لاعتماده الثالث كذلك الا ان لهم خبر مقدم والامن مبتدا موخر والجمله
خبر الموصول الرابع ان يكون اولئك مبتدا ثانيا ولهم خبره والامن فاعل به والجمله خبر الموصول
وان ملك فاصله وهو غريب لان الفصل من شان الضماير لا من شان اسماء الاشارة واما على قولنا
بان الذين خبر مبتدا محذوف فيكون اولئك مبتدا فقط وخبره الجمله بعده او الجار وحده والامن فاعل
به والجملة الاولى على هذا منصوبه بقول مضمر اي قل هم الذين امنوا ان كانت من كلام الخليل
او قالوا هم الذين ان كانت من كلام قومه ولم يلبسوا يجوز فيه وجهان احدهما
انها معطوفه على الصله فلا محل لها حينيذ الثاني ان يكون الواو للحال والجمله بعدها في محل نصب

على الحال اي امنوا غير ملبسين ايمانهم بظلم وهو كقوله تعالى اني يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولا يلتفت
الى قول ابن عصفور حيث جعل وقوع الجملة المنفية حالا قليلا ولا الى قول ابن خروف حيث جعل الواو واجبة الدخول
على هذه الجملة وان كان فيها ضمير يعود على ذي الحال والجمهور على يلبسوا بفتح اليا بمعنى يخلطون وقرا عكرمة بضمها
من الالباس وهم مهتدون هذه الجملة يجوز استينافها وحاليتها روي علقمة عن عبد الله
قال لما نزلت الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا اينا لا يظلم
نفسه فقال ليس ذلك انما هو الشرك الم تسمعوا الى ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم
وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه الاية تلك اشارة الى الدلايل المتقدمة من قوله
وكذلك نري ابراهيم الى قوله وما انا من المشركين وقيل اشارة الى ان القوم لما خوفوه بان الهتهم تخبله لاجل
شتمه اياها فقال لهم الاتخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين
الخشب المنحوت وقيل اشارة الى الكل ويجوز في حجتنا وجهان احدهما ان يكون خبر المبتدا وفي اتيناها
حينيذ وجهان احدهما انه في محل نصب على الحال والعامل فيها معنى الاشارة ويدل على ذلك التصريح بوقوع الحال
في نظيرتها كقوله تعالى فتلك بيوتهم خاوية الثاني انه في محل رفع على انه خبر ثان اخبر عنها بخبرين احدهما
مفرد والاخر جملة والثاني من الوجهين الاولين ان يكون حجتنا بدلا او بيانا لتلك والخبر الجملة الفعلية وقال
الحوفي ان الجملة من اتيناها في موضع النعت لحجتنا على نية الانفصال اذ التقدير حجة لنا بمعنى الانفصال
من الاضافة ليحصل التنكير المسوغ لوقوع الجملة صفة لحجتنا وهذا لا ينبغي ان يقال وقال ايضا ان ابراهيم
مفعول ثان لاتيناها والمفعول الاول هو ها وقد تقدم اول البقرة ان هذا مذهب السهيلي عند قوله اتينا موسى الكتاب
وان مذهب الجمهور ان يجعل الاول ما كان فاعلا والثاني غيره ولا يبالي بتقديم ولا تاخير
قوله اتيناها ابراهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت لابراهيم عليه السلام بايتاء الله واظهار تلك
الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويوكده قوله نرفع درجات من نشا فان
المراد انه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة من قبل
ابراهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه على قومه فيه
وجهان احدهما انه متعلق باتينا قاله ابن عطيه والحوفي اي اظهرناها لابراهيم على قومه والثاني انها
متعلقة بمحذوف على انها حال اي اتيناها ابراهيم حجة على قومه او دليلا على قومه كذا قدره ابو البقا
ويلزم من هذا التقدير ان يكون حالا مؤكدة اذ التقدير وتلك حجتنا اتيناها له حجة وقدرها ابو حيان
على حذف مضاف فقال اي اتيناها ابراهيم مستعلية على حجج قومه قاهرة لها وهذا احسن ومنع ابو البقا
ان يكون متعلقة بحجتنا قال لانها مصدر واتيناها خبر او حال وكلاهما لا يفصل به بين الموصول
وصلته ومنع ابو حيان ذلك ايضا ولكن لكون الحجة ليست مصدرا قال انما هو الكلام المولف للاستدلال
على الشي ثم قال ولو جعلناها مصدرا لم يجز ذلك ايضا لانه لا يفصل بالخبر ولا بمثل هذه الحال
من المصدر ومطلوبه وفي منعه ومنع ابي البقا ذلك نظر لان الحال وان كانت جملة ليست اجنبيه حتى يمنع
الفصل بها لانها من جملة مطلوبات المصدر وقد تقدم نظير ذلك باشبع من هذا
نرفع فيه وجهان اظهرهما انها مستانفة لا محل لها من الاعراب الثاني جوز ابو البقا وبدا به انها في موضع

الحال من اتيناها يعني من فاعل اتيناها اي في حال كوننا رافعين ولا يكون حالا من المفعول اذ لا ضمير فيها يعود اليه
ويقرا نرفع بنون العظمة وبيا الغيبة وكذلك نشا وقرا اهل الكوفة درجات بالتنوين وكذا التي في يوسف
والباقون بالاضافة فيهما فقراءة الكوفيين تحتمل نصب درجات فيها من خمسة اوجه احدها انها منصوبة
على الظرف ومن مفعول نرفع اي نرفع من نشا مراتب ومنازل والثاني ان ينتصب على انه مفعول
ثان قدم على الاول وذلك يحتاج الى تضمين نرفع معنى فعل يتعدى لاثنين وهو نعطي مثلا اي نعطي بالرفع من نشا
درجات اي رتبا فالدرجات هي المرفوعة لقوله رفيع الدرجات وفي الحديث اللهم ارفع درجته في عليين
واذا رفعت الدرجة فقد رفع صاحبها والثالث ان ينتصب على حذف حرف الجر اي الى منازل
والى درجات الرابع ان ينتصب على التمييز ويكون مفعولا من المفعولية فيؤول الى قراءة الجماعة اذ الاصل نرفع
درجات من نشا بالاضافة ثم حول كقوله وفجرنا الارض عيونا اي عيون الارض الخامس انها منتصبة على
الحال وذلك بتاويل على حذف مضاف اي ذوي درجات ويشهد لهذه القراءة قوله تعالى ورفع بعضكم فوق
بعض درجات ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ ورفع بعضهم درجات واتينا عيسى واما قراءة الجماعة
فدرجات مفعول نرفع قيل الدرجات درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات
رفيعة لانها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع درجات من نشا في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الاخرة بالجنة
والثواب وقيل نرفع درجات من نشا بالعلم والفهم والفضيلة والعقل كما رفعنا درجات ابراهيم حتى اهتدى
والخطاب في ان ربك للرسول محمد صلى الله عليه وسلم وقيل لابراهيم الخليل عليه السلام فعلى هذا يكون فيه التفات
من الغيبة الى الخطاب منبها بذلك على تشريفه له وقوله حكيم عليم اي انما نرفع درجات من نشا بمقتضى الحكمة والعلم
لا بموجب الشهوة والمجازفة فان افعال الله تعالى منزهة عن العبث ووهبنا له اسحق
ويعقوب الاية في وهبنا وجهان اصحهما انها معطوفة على الجملة الاسمية من قوله وتلك حجتنا وعطف الاسمية على الفعلية
وعكسه جايز والثاني اجاز ابن عطيه وهو ان يكون نسقا على اتيناها ورده ابو حيان بان اتيناها لها
محل من الاعراب اما الخبر واما الحال وهذه لا محل لها لانها لو كانت معطوفة على الخبر او الحال
لاشترط فيها رابط وكلاهما منصوب بهدينا بعده والتقدير وكل واحد من هولا المذكورين
واختلفوا في المراد بهذه الهداية وكذا في قوله ونوحا هدينا من قبل وقوله في اخر الايات
ذلك هدى الله يهدي به من يشا قال بعض المحققين المراد بهذه الهداية الثواب العظيم وهو الهداية الى طريق
الجنة لقوله بعده وكذلك نجزي المحسنين وجزا المحسنين هو الثواب واما الارشاد الى الدين فلا يكون جزاء
على عمله وقيل لا يبعد ان يكون المراد بالهداية الى الدين وانما كان جزا على الاحسان الصادر منهم لانهم
اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وقيل المراد بهذه الهداية الارشاد الى النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبيا ليست
الا ذلك فان قيل لو كان كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي ان يكون الرسالة جزا على عمل وذلك
باطل فالجواب ان قوله وكذلك نجزي المحسنين يحمل على الجزا الذي هو الثواب
فيزول الاشكال واعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم انه اظهر حجة الله في التوحيد وذب عنها عدد وجوه
نعمه واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه اي نحن اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها

واو فقنا عقله على حقيتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع كما يقوله
عظما الملوك فعلنا ذلك وقلنا ولما ذكر نفسه هنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك النعمة عظيمة
وثانيها انه تعالى خصه بالرفع الى الدرجات العالية وهي قوله نرفع درجات من نشا وثالثها
انه تعالى جعله عزيزا في الدنيا لانه جعل الانبيا والرسل من نسله ومن ذريته وابقى هذه الكرامة في نسله
الى يوم القيمة فان قيل لم هو وهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب بعده من اسحق فان قيل لم لم يذكر اسماعيل
عليه السلام مع اسحق بل اخر ذكره درجات فالجواب ان المقصود بالذكر ههنا انبيا بني اسرائيل وهم باسرهم
اولاد اسحق واما اسماعيل فانه لم يخرج من صلبه نبي الا محمد صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه وسلم
في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم ان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابراهيم لما ترك الشرك
واصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدنيا بان اتاه اولادا كانوا انبيا وملوكا فاذا كان المحتج بهذه
الحجة هو محمد صلى الله عليه وسلم امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسماعيل مع اسحق
ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه تعالى جعل ابراهيم في اشرف الانساب لانه رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب
وجعل انبيا بني اسرائيل من نسلهما واخرجه من اصلاب ابا طاهرين مثل نوح وادريس وشيث والمقصود بيان
كرامة ابراهيم عليه السلام بحسب الاولاد ومن ذريته هذه الهاء فيها وجهان احدها
انها تعود على نوح لانه اقرب مذكور ولان ابراهيم ومن بعده من الانبيا كلهم منسوبون اليه ولانه ذكر من جملتهم
لوطا وهو كان ابن اخي ابراهيم او اخته ذكره مكي وغيره وما كان من ذريته بل كان من ذرية نوح عليه السلام وكان
رسولا في زمن ابراهيم وايضا يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم وايضا قيل ان ولد الانسان لا يقال
انه ذريته فعلى هذا اسماعيل عليه السلام ما كان من ذرية ابراهيم الوجه الثاني انها تعود على ابراهيم
لانه المحدث عنه والقصة مسوقة لذكره وخبره وانما ذكر نوحا لان ابراهيم كونه من اولاده احد موجبات
رفعة ابراهيم ولكن رد هذا القول بما تقدم من كون لوط ليس من ذريته وقد اجيب عن ذلك فقال
ابن عباس هولا الانبيا كلهم مضافون الى ذرية ابراهيم وان كان فيهم من لم يلحقه بولاده من قبل ام ولا اب
لان لوطا ابن اخي ابراهيم والعرب تجعل العم ابا كما اخبر الله تعالى عن ولد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله ابائك
ابراهيم واسماعيل واسحق واسمعيل عم يعقوب وقال ابو سليمان الدمشقي ووهبنا له لوطا في المعاضدة والمناصرة
فعلى هذا يكون لوطا منصوبا بوهبنا من غير تقييد بكونه من ذريته داود وما عطف
عليه منصوب اما بفعل الهبة واما بفعل الهداية ومن ذريته يجوز فيه وجهان احدها انه متعلق بذلك
الفعل المحذوف وتكون من لابتدا الغاية والثاني انها حال اي حال كون هولا الانبيا منسوبين اليه
وكذلك نجزي الكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف اي نجزيهم جزا مثل ذلك الجزا ويجوز
ان يكون في محل رفع اي الامر كذلك وقد تقدم ذلك في قوله وكذلك نري ابراهيم ومعنى كذلك اي كما جزينا
ابراهيم على توحيده بان رفعنا درجته ووهبنا له اولادا انبيا اتقيا كذلك نجزي المحسنين على احسانهم
داود ابن ايشى وسليمن ابنه وايوب ابن اموص ابن رازح ابن روم ابن عيصا ابن اسحق
ابن ابراهيم ويوسف ابن يعقوب ابن اسحق ابن ابراهيم وموسى ابن عمران ابن يصهر ابن قاهث ابن لاوي ابن يعقوب
وهرون اخو موسى اكبر منه بسنة وليس ذكرهم على ترتيب ازمانهم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعا من الانبياء وهم

نوح

نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبياء داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون
وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسماعيل واليسع ويونس ولوطا فان قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب
اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر ههنا
فما السبب فيه فالجواب ان الواو لا توجب الترتيب وهذه الاية احد الدلايل على صحة هذا المطلوب
وزكريا هو ابن اذن ويحيى هو ابنه وعيسى هو ابن مريم بنت عمران واستدلوا بهذه الاية على ان الحسن والحسين
من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابراهيم وهو لا ينتسب الى ابراهيم الا بالام
فكذلك الحسن والحسين ويقال ان ابا جعفر الباقر استدل بهذه الاية عند الحجاج ابن يوسف الثقفي
قال القرطبي ابو حنيفة والشافعي من وقف على ولده وولد ولده دخل فيه ولد بناته ايضا ابدا ما
تناسلوا وكذلك في الوصية لقرابته يدخل فيه ولد البنات والقرابة عند ابي حنيفة كل ذي رحم محرم ويسقط
عنده ابن العم وابن العمة وابن الخال وابن الخالة لانهم ليسوا محرمين وقال الشافعي القرابة كل ذي
محرم وغيره فلم يسقط عنده ابن العم وقال مالك لا يدخل في ذلك ولد البنات واذا قال
لقرابتي وعقبي فهو كقوله لولدي وولد ولدي والياس قال ابن مسعود هو ادريس
وله اسمان مثل يعقوب واسرائيل والصحيح انه غيره لان الله تعالى ذكره في ولد نوح وادريس جد ابي نوح
وهذا الياس ابن ياسين بن فنحاص ابن العيزار بن هرون ابن عمران كل من الصالحين
واسماعيل هو ابن ابراهيم واليسع وهو ابن اخطوب ابن العجوز قرا الجمهور اليسع بلام واحدة وفتح اليا
بعدها وقرا الاخوان الليسع بلام مشددة ويا ساكنة بعدها فقراه الجمهور فيها تاويلان احدها
انه منقول من فعل مضارع والاصل يوسع كيوعد فوقعت الواو بين يا وكسرة تقديرية لان الفتحة انما جي
بها لاجل حرف الحلق فحذفت كحذفها في يضع ويدع ويهب وبابه ثم سمي به مجردا عن ضمير وزيدت فيه الالف
واللام على حد زيادتها في قوله
رايت الوليد بن اليزيد مباركا شديدا باعبا الخلافة كاهله
وكقوله
باعد ام العمرو عن اسيرها حراس ابواب على قصورها
وقيل الالف واللام فيه للتعريف كانه قدر تنكيره والثاني انه اسم اعجمي لا اشتقاق له لان اليسع قال
انه يوشع ابن نون فتى موسى فالالف واللام فيه زايدتان او معرفتان كما تقدم وهل الالف لازمة له على
تقدير زيادتها فقال الفارسي انها لازمة شذوذا كلزومها في الان وقال
ابن مالك ما قارنت الاداة نقله كالنصر والنعمان او ارتجاله كاليسع والسموال فان الاغلب ثبوت
ال فيه وقد تحذف واما قراة الاخوين فاصله ليسع كضيغم وصيرف وهو اسم اعجمي ودخول الالف
واللام فيه على الوجهين المتقدمين واختار ابو عبيد قراة التخفيف فقال سمعنا اسم هذا النبي
في جميع الاحاديث اليسع ولم يسمه احد منهم الليسع وهذا لا حجة فيه لانه روى اللفظ باحد لغتيه وانما
اثروا الرواة هذه اللفظة لخفتها لا لعدم صحة الاخرى وقال الفراء في قراة التشديد هي اشبه
باسما العجم ويونس هو يونس ابن متى وقد تقدم ان فيه ثلاث لغات وكذلك في سين يوسف

ولوطا وهو لوط بن هاران ابن اخي ابراهيم وكلا فضلنا كقوله كلا هدينا وقوله على العالمين استدلوا
به على ان الانبيا افضل من الملايكه لان العالم اسم لكل موجود سوي الله تعالي فيدخل فيه الملايكه وقال
بعضهم معناه فضلنا على عالمي زمانهم ومن ابايهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بذلك
الفعل المقدر اي وهدينا من ابايهم او فضلنا من ابايهم ومن تبعيضيه قال ابن عطيه وهدينا من
ابايهم وذرياتهم واخوانهم جماعات فمن للتبعيض والمفعول محذوف الثاني انه معطوف على كلا اي وفضلنا
بعض ابايهم وقدر ابو البقا هذا الوجه بقوله وفضلنا كلا من ابايهم وهدينا كلا من ابايهم واذا كانت
للتبعيض دلت على ان ابا بعضهم كانوا مشركين وقوله وذرياتهم اي وذرية بعضهم لان عيسي ويحيي لم
يكن لهما ولد وكان في ذرية بعضهم من كان كافرا وقوله واخوانهم واجتبيناهم يجوز ان يعطف على فضلنا
ويجوز ان يكون مستانفا وكرر لفظ الهداية توكيدا ولان الهدايه اصل كل خير والمعني اصطفيناهم وارشدناهم
الى صراط مستقيم ذلك هدي الله المشار اليه هو المصدر المفهوم من الفعل قبله اما الاجتبا واما
الهدايه اي ذلك الاجتبا هدي او ذلك الهدي الى الطريق المستقيم هدي الله ويجوز ان يكون هدي الله خبرا
وان يكون بدلا من ذلك والخبر يهدي به وعلى الاول يكون يهدي حالا والعامل فيه اسم الاشارة ويجوز ان
يكون خبرا ثانيا ومن عباده تبيين او حال اما من من واما من عايد المحذوف
يجوز ان يكون المراد من هذه الهدايه معرفة الله وتنزيهه عن الشرك لقوله تعالى بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا
يعملون واذا ثبت ذلك ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالي اولئك الذين اتيناهم
الكتاب اي الكتب المنزله عليهم والحكم يعني العلم والفقه والنبوة والاشارة باولئك الى الانبيا الثمانية عشر
المذكورين ويحتمل ان يكون المراد بايتايهم الكتاب اي الفهم التام لما في الكتاب والاحاطة بحقايقه وهذا هو
الاولي لان الثمانية عشر لم ينزل على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين فان يكفر بها هولا الها
تعود على الثلاثة الاشيا وهي الكتاب والحكم والنبوة وهو قول الزمخشري وقيل يعود على النبوة
فقط لانها اقرب مذكور والبا في قوله ليسوا بها متعلقه بخبر ليس وقدم على عامله للفواصل والبا في بكافرين
زايده توكيدا معني قوله يكفر بها هولاء يعني اهل مكه فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها
بكافرين قال ابن عباس المراد بالقوم الانصار واهل المدينة وهو قول مجاهد وقال
قتاده والحسن يعني الانبيا الثمانية عشر قال الزجاج ويدل عليه قوله تعالي بعد هذه الايه اولئك
الذين هدي الله فبهداهم اقتده وقال ابو رجا العطاردي فان يكفر بها اهل الارض فقد وكلنا بها اهل
السما يعني الملايكه وهو بعيد لان اسم القوم قل ما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد هم الفرس وقال
ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سوا كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين
اولئك الذين هدي الله اولئك مفعول مقدم لهدي الله ويضعف جعله مبتدا على حذف العايد اي هداهم
الله كقوله افحكم الجاهليه يبغون برفع حكم والاشارة باولئك الى الانبيا المتقدم ذكرهم
فبهداهم اقتده قرا الاخوان بحذف الها في الوصل والباقون اثبتوها وصلا ووقفا الا ابن عامر يكسرها
ونقل ابن ذكوان عنه وجهين احدهما الكسر من غير وصل بيا والباقون بسكونها اما في الوقف
فان القرا اتفقوا على اثباتها ساكنة وهذه ها الوقف واختلفوا في ماليه وسلطانيه في الحاقه

وفي ماهيه في القارعه بالنسبة الى الحذف والاثبات واتفقوا على اثباتها في كتابيه وحسابيه فاما قراءة الاخوين
فالها عندهما للسكت فلذلك حذفاها وصلا اذ محلها الوقف واثباتها ثبتاها وقفا اتباعا لرسم المصحف
واما من اثبتها ساكنة فيحتمل عنده وجهين احدهما هي ها سكت ولكنها ثبتت وصلا اجرا للوصل مجرى
الوقف كقوله لم يتسنه وانظر في احد الاقوال كما تقدم والثاني انها ضمير المصدر سكنت وصلا اجرا للوصل
ايضا مجري الوقف نحو نوته والقه وارجه نوله نصله واختلف في المصدر الذي يعود عليه هذه
الها فقيل الهدي اي اقتدي الهدي والمعني اقتدا اقتدا الهدي ويجوز ان يكون الهدي مفعولا من اجله
اي فبهداهم اقتد لاجل الهدي وقيل الاقتدا اي اقتد الاقتدا ومن اضمار المصدر قوله
هذا سراقه للقران يدرسه والمرء عند الرشا ان يلقها ذيب
اي يدرس الدرس ولا يجوز ان يكون الها ضمير القران لان الفعل قد تعدي له وانما زيدت اللام تقويه
له حيث تقدم معموله ولذلك جعل النحاه نصب زيدا من زيدا ضربته بفعل مقدر خلافا للفرا وقال
ابن الانباري انها ضمير المصدر المؤكد النايب عن الفعل وان الاصل اقتد اقتد ثم جعل المصدر بدلا من الفعل
الثاني ثم اضمر فاتصل بالاول واما قراءة ابن عامر فالظاهر فيها انها ضمير وحركت بالكسر من غير وصل وهو
الذي تسميه القرا الاختلاس تارة وبالصلة وهو المسمي اشباعا اخري كما قري ارجه ونحوه واذا تقرر هذا
فقول ابن مجاهد عن ابن عامر يشم الها من غير بلوغ يا وهذا غلط لان هذه الها ها وقف لا تعرب في حال
من الاحوال اي لا تحرك وانما تدخل ليتبين بها حركة ما قبلها ليس بجيد لما تقرر من انها ضمير المصدر وقد رد
الفارسي قول ابن مجاهد بما تقدم والوجه الثاني انها ها سكت اجريت مجري ها الضمير كما اجريت
ها الضمير مجراها في السكون وهذا ليس بجيد ويروي قول المتنبي
واحر قلباه ممن قلبه شبم
بضم الها وكسرها على انها ها السكت شبهت بها الضمير فحركت والاحسن ان تجعل الكسرة لالتقا الساكنين لا
لشبهها بالضمير لان ها الضمير لا تكسر بعد الالف فكيف بما يشبهها والاقتدا في الاصل طلب الموافقه
قاله الليث ويقال قدوه وقدوه واصله من القدو وهو اصل البنا الذي يتشعب منه تصريف الاقتدا
قال الواحدي الاقتدا في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه فعله وبهداهم متعلق باقتد
وجعل الزمخشري تقديمه مفيدا للاختصاص على قاعدته هذا خطاب للنبي صلى الله
عليه وسلم واختلفوا في الشي الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتدا بهم فيه فقيل المراد ان يقتدي
بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو التوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق بالباري تعالى في الذات والصفات
والافعال وقيل المراد الاقتدا بهم في شرايعهم الا ما خصه الدليل وعلى هذا فالايه دليل على ان شرع من
قبلنا يلزمنا وقيل المراد به اقامة الدلالة على ابطال الشرك واقامة التوحيد لانه ختم الايه بقوله
ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها
هولاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال اولئك الذين هدي الله فبهداهم اقتده اي اقتد بهم
في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال وقال اخرون اللفظ مطلق فيحمل على
الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الايه على امر الرسول بمتابعة الانبيا المتقدمين

في شرايعهم لوجوه احدها ان شرايعهم مختلفه متناقضه فلا يصح مع تناقضها ان يكون ماموراً بالاقتداء
بهم في تلك الاحكام المتناقضه وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول
دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات فقط فكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرايعهم في كل الاوقات
وثالثها ان كونه عليه السلام متبعا لهم في شرايعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع
فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الايه على وجوب الاقتدا بهم في شرايعهم والجواب عن الاول ان قوله
فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما كون بعض تلك الاحكام متناقضه بحسب شرايعهم فنقول العام يجب
تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجه وعن الثاني انه عليه السلام لو كان ماموراً بان يستدل
بالدليل الذي استدل به الانبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعه لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على
وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك
الحكم ولا تعلق له بما قبله البته والاقتدا والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على
الثاني وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتدا بجميعهم في جميع الصفات الحميده والاخلاق الشريفه
وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبه من الكل على ما ياتي في الفصل الذي بعده احتج
العلما بهذه الايه على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبيا عليهم السلام لان خصال
الكمال وصفات الشرف كانت متفرقه فيهم فداود وسليمن كانا من اصحاب الشكر على النعمه وايوب كان من اصحاب
الصبر على البلا ويوسف كان جامعا لهاتين الحالتين وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعه القويه
الباهره والمعجزات الظاهره وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا اصحاب الزهد واسماعيل كان صاحب
الصدق ويونس كان صاحب التضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هولاء الانبيا لان الغالب
عليه خصله معينه من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقتدي
بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا ان يجمع من خصال العبوديه والطاعه كل الصفات التي كانت
متفرقه فيهم باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان
الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان متفرقا فيهم جميعهم ومتى كان الامر كذلك وجب
ان يقال انه افضلهم بكليتهم قل لا اسلكم عليه اجرا لما امر بالاقتدا بهدى الانبيا المتقدمين
وكان من جملة هداهم ترك الطلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعه لا جرم اقتدا بهم في ذلك
فقال قل لا اسالكم عليه اجرا فالهاء في عليه تعود على القران او التبليغ اضمرا وان لم يجر لهما ذكر لدلالة
السياق عليهما وان نافيه ولا عمل لها على المشهور ولو كانت عامله لبطل عملها بالا في قوله ان هو الا ذكرى
اي تذكره وعظه وللعالمين متعلق بذكرى واللام معديه اي ان القران الا يذكر العالمين ويجوز ان يكون
متعلقه بمحذوف على انها صفه لذكرى وهذه الايه تدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا
لا الى قوم دون قوم وما قدروا الله حق قدره الايه اعلم ان مدار القران
على اثبات التوحيد والنبوه والمعاد فالله تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه اثبت دليل
التوحيد وابطال الشرك ذكر بعده تقرير امر النبوه فقال وما قدروا الله حق قدره حين انكروا
النبوه والرسالة فهذا وجه النظم حق قدره منصوب على المصدر وهو في الاصل

صفة للمصدر فلما اضيف الوصف الى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه موصوفه والاصل قدره
الحق كقولهم جرد قطيفه وسحق عمامه وقرا الحسن البصري وعيسى الثقفي قدروا بتشديد الدال
قدره بتحريكها وقد تقدم انهما لغتان اذ قالوا منصوب بقدروا وجعله ابن عطيه منصوبا بقدره
وفي كلام ابن عطيه ما يشعر بانها للتعليل ومن شي مفعول به زيدت فيه من لوجود شرطي الزياده قال
ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال
معناه ما امنوا ان الله على كل شي قدير وقال ابو العاليه ما وصفوا الله حق صفته وقال الاخفش
ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله فقال يقال قدر الشي اذا استره وحزره واراد ان يعلم
مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان
تعرفوه هذا اصله في اللغه ثم يقال لمن عرف شيا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر
قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صح في كل المعاني المذكوره والمحكي عنهم انهم ما قدروا الله
حق قدره بين السبب فيه وهو قولهم ما انزل الله على بشر من شي واعلم ان كل من انكر النبوه والرساله
فهو في الحقيقه ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعث والرساله
اما ان يقول انه تعالى ما كلف احدا من الخلق اصلا او يقول انه تعالى كلفهم والاول باطل لان ذلك
يقتضي انه تعالى ما كلف احدا من الخلق اصلا اباح لهم جميع المنكرات والقبايح نحو شتم الله ووصفه
بما لا يليق والاستخفاف بالانبيا والرسل والاعراض عن شكر الله ومقابلة الانعام بالاساءه وكل ذلك
باطل وان سلم انه تعالى كلف الخلق بالامر والنهي فها هنا لا بد من مبلغ وشارح مبين وما ذلك الا الرسول
فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الموجبات واجتناب المقبحات فالجواب
هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تاكيدا لتعريف العقلي بالتعريفات المشروحه على السنة الانبياء
والرسل عليهم السلام فثبت ان كل من منع من البعثه والرساله فقد طعن في حكمة الله فكان ذلك جهلا
بصفة الالهيه وحينيذ يصدق في حقه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الوجه الثاني
في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبيا والرسل لانه يمتنع المعجز على وفق دعواه
تصديقا له والقايلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات
ولا ايجاد شي على خلاف ما جرت به العاده والثاني الذين يسلمون امكان ذلك الا انهم يقولون
ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقه للعادات فلا دلالة لها على صدق مدعي الرساله وكلا القولين
يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى اما الاول فلانه ثبت ان الاجسام متماثله وثبت
ان ما يحتمله الشي وجب ان يحتمله مثله واذا كان كذلك كان جسم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق
فان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدره وحينيذ يصدق في حق هذا
القايل انه ما قدر الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينيذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر
ولا حصول ساير المعجزات واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقه عند دعوى مدعي
النبوه يدل على صدقه فهذا ايضا ظاهر على ما قرر في كتب الاصول فثبت ان كل من انكر امكان البعثه
والرساله فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدره وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره الوجه

الثالث انه لما ثبت حدوث العالم فنقول حدوثه يدل على ان اله العالم قادر عليم حكيم وان الخلق
كلهم عبيده وهو مالكهم ومليكهم على الاطلاق والملك المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده
وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل الا بارسال الرسل وانزال
الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره
فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شي فهو ما قدر الله حق قدره

في هذه الايه بحث صعب وهو ان يقال هولاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر
من شي اما ان يقال انهم كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول
فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى وذلك لان كفار قريش
والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة ساير الانبيا فكيف
يحسن ايراد هذا الالزام عليهم وان كان قايل هذا القول من اهل الكتاب فهو ايضا مشكل لانهم لا يقولون
هذا القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان التوراة كتاب انزله الله على موسى والانجيل كتاب
انزله الله على عيسى وايضا فهذه السورة مكيه والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنيه فكيف يمكن حمل هذه الايه عليها فهذا تقرير الاشكال
في هذه الايه واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين فالقول الاول انه هذه الايه نزلت
في حق اليهود وهو المشهور عند الجمهور قال ابن عباس وسعيد بن جبير ان مالك بن الصيف كان من احبار
اليهود ورؤسايهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله
عليه وسلم انشدك بالله الذي انزل التوراة والانجيل على موسى اما تجد في التوراة ان الله يبغض الحبر
السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشيا التي تطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف
ثم التفت الى عمر وقال والله ما انزل الله على بشر من شي فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا
عنك اليس ان الله انزل التوراة على موسى فلم قلت ما انزل الله على بشر من شي فقال
مالك بن الصيف انه اغضبني فقلت ذلك فقالوا له وانت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فنزعوه من
الحبريه وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف وقال السدي نزلت في فنحاص بن عازورا وهو قايل هذه
المقاله قال ابن عباس قالت اليهود يا محمد انزل الله عليك كتابا قال نعم قالوا والله ما انزل
من السما كتاب فانزل الله وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شي وفي سبب
النزول سوالات السوال الاول لفظ الايه وان كان مطلقا الا انه يتقيد بحسب العرف
الا ترى ان المراة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج فقال ان خرجت من الدار فانت
طالق فان كثيرا من الفقها قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكذا
ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شي وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه يتقيد بتلك
الواقعه بحسب العرف فكان قوله ما انزل الله على بشر من شي مراده منه انه ما انزل
الله على بشر من شي في انه يبغض الحبر السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله
من انزل الكتاب الذي جا به موسى مبطلا لكلامه السوال الثاني ان مالك بن الصيف

كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البته ان يقول ما انزل
الله على بشر من شي الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا
الكلام لا يليق بالله سبحانه انزال القران الباقي على وجه الدهر في ابطاله والقول
الثاني ان القايل ما انزل الله على بشر من شي من كفار قريش وفيه سوال وهو ان كفار قريش
كانوا ينكرون نبوة جميع الانبيا عليهم السلام فكيف يمكن الزامهم بنبوة موسى عليه السلام وايضا
فما بعد هذه الايه لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله يجعلونه قراطيس يبدونها
ويخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم وهذه الاحوال لا يليق الا باليهود وقول
من يقول ان اول الايه خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الايه
وفساد تركيبها وذلك لا يليق بكلامنا فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول
اما السوال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا
من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهره على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا
ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب انهم
كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جيتنا بامثال هذه المعجزات لامنا بك فكان
مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك
لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شي واما الثاني فجوابه
ان كفار قريش واهل الكتاب لما اشتركوا في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبعد ان يكون الكلام الواحد
واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته خطابا مع اليهود والنصارى ن
دلت هذه الايه على احكام منها ان النكره في موضع النفي يفيد العموم دان
قوله ما انزل الله على بشر من شي نكره في موضع النفي فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جا به موسى ابطاله ونقضا عليه وكان استدلالا فاسدا ومنها ان النقض يقدح
في صحة الكلام لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شي بقوله قل من انزل الكتاب
الذي جا به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت هذه الحجه مفيده لهذا المطلوب واعلم
ان من يقول ابدا الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيفا اذ لو كان الامر كذلك
لسقطت حجة الله في هذه الايه لان اليهودي كان يقول معجزات موسى اظهر واقدس من معجزاتك فلم يلزم
من اثبات النبوة هناك اثبات النبوة ههنا ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجه وحيث
لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل قل من انزل الكتاب الذي
جا به موسى نورا وهدى للناس وصف الكتاب بصفتين احدهما كونه نورا وهو منصوب
على الحال وفي صاحبها وجهان احدهما انه الهاء في به فالعامل فيها جاء والثاني انه الكتاب
فالعامل فيه انزل وللناس صفة لهدى وسماه نورا تشبيها له بالنور الذي يتبين به الطريق
فان قيل فعلى هذا الابقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الاخر
يوجب التغاير فالجواب ان للتوريه صفات احدها كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانيه

كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا تهدي به من نشا من عبادنا
يجعلونه قرا ابن كثير وابو عمرو بيآ الغيبه وكذلك يبدونها ويخفون والباقون بتآ الخطاب
في الثلاثه الافعال فاما الغيبه فللحمل على ما تقدم من الغيبه في قوله وما قدروا الى اخره وعلى هذا فيكون في قوله
وعلمتم تاويلان احدهما انه خطاب لهم ايضا وانما جا به على طريقه الالتفات والثاني انه خطاب
للمومنين اعترض به بين الامر بقوله قل من انزل وبين قوله قل الله واما القراه بتآ الخطاب ففيها مناسبه
لقوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا ابآوكم وجاعه لذلك قال مكي وذلك احسن في المشاكله والمطابقه
واتصال بعض الكلام ببعض وهو الاختيار ولذلك ولان اكثر القرا عليه قال ابو حيان ومن قال
ان المنكرين العرب او كفار قريش لم يكن جعل الخطاب لهم بل يكون قد اعترض بني اسرايل فقال
خلال السوال والجواب يجعلونه قراطيس ومثل هذا يبعد وقوعه لان فيه تفكيكا للنظم حيث جعل اول
الكلام خطابا للكفار واخره خطابا لليهود قال وقد اجيب بان الجميع لما اشتركوا في انكار نبوة
رسول الله صلى الله عليه وسلم جا بعض الكلام خطابا للعرب وبعضه خطابا لبني اسرايل
يجعلونه قراطيس يجوز ان يكون جعل بمعنى صير وان يكون بمعنى الق اي يضعونه في كاغد وهذه الجمله في
محل نصب على الحال اما من الكتاب واما من الهاء في به كما تقدم في نورا قراطيس فيه ثلثه اوجه
احدها انه على حذف حرف الجر اي في قراطيس وورق فهو شبيه بالظرف المبهم فلذلك تعدى اليه الفعل
بنفسه والثاني انه على حذف مضاف اي يجعلونه ذا قراطيس والثالث انهم نزلوه منزلة القراطيس
وقد تقدم تفسير القراطيس والجمله من قوله يبدونها في محل نصب صفة لقراطيس واما يخفون فقال
ابو البقا انها صفة ايضا لها وقدر ضميرا محذوفا اي ويخفون منها كثيرا واما مكي فقال
ويخفون مبتدا لا موضع له من الاعراب انتهى كانه لما راي خلو الجمله من ضمير يعود على قراطيس منع كونه
صفة وقد تقدم انه مقدر اي منها وهو اولى وقد جوز الواحدي في يبدون ان يكون حالا من ضمير
الكتاب من قوله يجعلونه قراطيس على ان يجعل الكتاب القراطيس في المعنى لانه مكتتب فيها انتهى
قوله على ان يجعل اعتذار عن مجي حال من ضمير مونثا وفي الجملة فهو بعيد او ممتنع وعلمتم يجوز
ان يكون على قراءة الغيبه في يجعلونه وما عطف عليه مستانفا وان يكون حالا وانما اتي به مخاطبا لاجل
الالتفات واما على قراءة تا الخطاب فهو حال ومن اشترط قد في الماضي الواقع حالا اضمرها هنا اي
وقد علمتم ما لم تعلموا والاكثرون على ان هذا خطاب لليهود تقول علمتم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ما لم
تعلموا ولم ينتفعوا به وقال مجاهد هذا خطاب للمسلمين يذكرهم النعمه فيما علمهم على لسان محمد صلى الله عليه
وسلم فان قيل كل كتاب فلا بد وان يودع في القراطيس فاذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب
في ان الله تعالى حكى هذا المعنى في معرض الذم لهم فالجواب انا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط
بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لاجرم قدروا على ابدا البعض واخفا البعض
وهو الذي فيه صفة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التوراة كتاب
وصل الى اهل المشرق والمغرب وعرفه اهل العلم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال

الزيادة والنقصان فيه كما ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القران
لم يقدر عليه فكذا القول في التوراه فالجواب انا ذكرنا في سورة البقره ان المراد من التحريف
تفسير ايات التوراه بالوجوه الباطله الفاسده كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بايات القران
فان قيل هب انه يحصل في التوراه ايات داله على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا انها قليله ولم
يخفوا من التوراة الا تلك الايات فكيف قال ويخفون كثيرا فالجواب ان القوم كانوا يخفون
الايات الداله على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك يخفون الايات المشتمله على احكام اخر
كما اخفوا الايه الداله على رجم المحصن قل الله الجلاله يجوز فيها وجهان احدهما
ان يكون فاعله بفعل محذوف اي قل انزله الله وهذا هو الصحيح للتصريح بالفعل في قوله ليقولن
خلقهن العزيز والثاني انه مبتدا والخبر محذوف تقديره الله انزله ووجه مناسبته مطابقة
الجواب للسوال وذلك ان جملة السوال اسميه فليكن جمله الجواب كذلك ومعنى الايه قل من انزل
الكتاب الذي جا به موسى فان اجابوك والا فقل انت الله انزله اي ان العقل السليم والطبع المستقيم
يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكوره المايد قول صاحبه بالمعجزات القاهره الباهره
مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا لظهور الحجة القاطعة
لاجرم قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم قل المنزل لذلك الكتاب هو الله ونظيره قوله
تعالى قل اي شي اكبر شهاده قل الله شهيد كما ان الرجل الذي يريد اقامة الدلالة على الصانع يقول
من الذي احدث الحيوه بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع الحدقة
القوة الباصره وفي الصماخ القوة السامعه ثم ان ذلك القايل بعينه يقول الله والمقصود انه بلغت
هذه الدلاله الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها سوآ اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود انه بلغت
حاصل فكذا ههنا ثم ذرهم في خوضهم يلعبون يجوز ان يكون في خوضهم متعلقا بذرهم وان يتعلق
بيلعبون وان يكون حالا من مفعول ذرهم وان يكون حالا من فاعل يلعبون واما يلعبون فيجوز ان يكون
حالا من مفعول ذرهم ومن منع ان تتعدد الحال لواحد لم يجز حينيذ ان يكون في خوضهم حالا من مفعول
ذرهم بل يجعله اما متعلقا بذرهم كما تقدم او بيلعبون او حالا من فاعله ويجوز ان يكون يلعبون حالا
من ضمير خوضهم وجاز ذلك لانه في قوة الفاعل لان المصدر مضاف لفاعله لان التقدير ذرهم يخوضوا لاعبين
وان يكون حالا من الضمير في خوضهم اذا جعلناه حالا لانه يتضمن معنى الاستقرار فيكون حالا متداخله
معنى الكلام انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم
لم يبق عليك من امرهم شي البته ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ قال بعضهم هذه الايه
منسوخه باية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد ولا ينافي
ذلك حصول المقاتله فلم يكن ورود الايه الداله على وجوب المقاتله رافعا لمدلول هذه الايه فلم يحصل
النسخ وهذا كتاب انزلناه مبارك الايه قوله هذا اشارة الى القران اي القران

كتاب مبارك انزلناه مصدق الذي بين يديه وفيه دليل على تقديم الصفة غير الصريحة على الصريحة واجيب عنه بان
مبارك خبر مبتدا مضمر وقد تقدم تحقيق هذا في قوله يقوم يحبهم وقال الواحدي ومبارك خبر الابتدا فصل
بينهما بالجملة والتقدير وهذا كتاب مبارك انزلناه كقوله وهذا ذكر مبارك انزلناه قال شهاب الدين
وهذا الذي ذكره لا يتمشى الا على ان قوله مبارك خبر ثان لهذا وهو بعيد جدا واذا سلم له ذلك فكون انزلناه
عنده اعتراضا على ظاهر عبارته ولكن لا يحتاج الى ذلك بل يجعل انزلناه صفة لكتاب ولا محذور حينئذ على هذا التقدير
وفي الجملة فالوجه ما تقدم من الاعراب وقدم وصفه بالانزال على وصفه بالبركة بخلاف قوله وهذا ذكر مبارك
انزلناه قالوا لان الاهم هنا وصفه بالانزال اذ جا عقيب انكارهم ان ينزل الله على بشر من شي بخلاف هناك ووقعت
الصفة الاولى جملة فعلية لان الانزال يتجدد وقتا فوقتا والثانية اسما صريحا لان الاسم يدل على الثبوت والاستقرار
وهو مقصود هنا اي بركته ثابتة مستقرة قال القرطبي ويجوز نصب مبارك في غير القران على الحال وكذا مصدق
قوله انزلناه المقصود ان يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول وقوله مبارك
قال اهل المعاني اي كثير خيره دايم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية
مصدق صفة ايضا او خبر بعد خبر على القول بان مبارك خبر لمبتدا مضمر ووقع صفة للنكرة لانه في نية الانفصال
كقوله هذا عارض ممطرنا
يا رب غابطنا لو كان يطلبكم
وقال مكي مصدق الذي نعت للكتاب على حذف التنوين لالتقا الساكنين والذي في موضع نصب
وان لم يقدر حذف التنوين كان مصدق خبرا بعد خبر والذي في موضع خفض وهذا الذي قاله غلط فاحش لان حذف
التنوين كان ~~مصدق~~ انما هو للاضافة اللفظية وان كان اسم الفاعل في نية الانفصال وحذف التنوين لالتقاء
الساكنين انما يكون في ضرورة او ندور كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا
والنحويون كلهم يقولون في هذا ضارب الرجل ان حذف التنوين للاضافة تخفيفا ولا يقول احد منهم في مثل هذا
انه حذف التنوين لالتقا الساكنين معناه كونه مصدقا لما قبله من الكتب المنزلة قبله
ولتنذر قرا الجمهور بتا الخطاب للرسول
عليه السلام وابو بكر عن عاصم بيا الغيبة والضمير للقران وهو الظاهر اي ينذر بمواعظه وزواجره ويجوز
ان يعود على الرسول عليه السلام للعلم به وهذه اللام فيها وجهان احدهما هي متعلقة بانزلنا عطفا على مقدر فقدره
ابو البقا ليومنوا ولينذر وقدره الزمخشري فقال ولينذر معطوف على ما دل عليه صفة الكلام لكتاب كانه قيل
انزلناه للبركات ولتصديق ما تقدمه من الكتب والانذار والثاني انها متعلقة بمحذوف متاخر اي ولتنذر انزلناه
ام القرى يجوز ان يكون من باب الحذف اي اهل ام القرى وان يكون من باب المجاز اطلاقا للمحل على الحال
وايهما اولى اعني المجاز او الاضمار في المسالة ثلاثة اقوال تقدم بيانها وهذا كقوله واسال القرية وهناك وجه
لا يمكن هنا وهو انه يمكن ان يكون السوال للقرية حقيقة ويكون ذلك معجزة للنبي وهنا لا يتاتى ذلك وان كانت
القرية ايضا نفسها هنا تتكلم الا ان الانذار لا يقع لعدم فايدته وقوله ومن حولها عطف على اهل المحذوف
اي ولتنذر ومن حول ام القرى ولا يجوز ان يعطف على ام القرى اذ يلزم ان يكون المعنى ولتنذر اهل من حولها
ولا حاجة تدعوا الى ذلك لان من حولها يقبلون الانذار قال ابو حيان ولم يحذف من فيعطف حولها
على ام القرى وان كان يصح من حيث المعنى لان حول ظرف لا يتصرف فلو عطف على ام القرى لصار مفعولا به لعطفه على

المعوز

على المفعول به وذلك لا يجوز لان العرب لم تستعمله الا ظرفا
اتفقوا على ان ام القرى
مكة سميت بذلك قال ابن عباس لان الارضين دحيت من تحتها فهي اصل الارض كلها كالام اصل النسل وقال
الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت كالاصل وساير البلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول
عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يكون في هذه البلدة فلهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الى الام وايضا
فلما كان اهل الدنيا يجتمع هناك بسبب الحج لا جرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في ساير
البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المنافع فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل
ايضا مكة اول بلدة سكنت في الارض وقوله ومن حولها يدخل فيه ساير البلدان والقرى قال
المفسرون المراد اهل الارض شرقا وغربا
والذين يومنون بالاخرة يجوز فيه وجهان احدهما
انه مرفوع بالابتدا وخبره يومنون ولم يتحد المبتدا والخبر لتغاير متعلقيهما فلذلك جاز ان يقع الخبر بلفظ المبتدا
والا فيمتنع ان يقول الذي يقوم يقوم والذين يومنون يومنون وعلى هذا فذكر الفضلة هنا واجب ولم يتعرض
النحويون لذلك ولكن تعرضوا لنظايره والثاني انه منصوب عطفا على ام القرى اي ولتنذر الذين امنوا
فيكون يومنون حالا من الموصول وليست حالا موكدة لما تقدم من تسويغ وقوعه خبرا وهو اختلاف
المتعلق والهاء في به يعود على القران او على الرسول
ذكر العلماء في معنى قوله
تعالى والذين يومنون بالاخرة يومنون به ان الذي يومن بالاخرة هو الذي يومن بالوعد والوعيد
والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته من حلول العقاب
فيبالغ في النظر في دلايل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان وقال بعضهم ان دين محمد صلى
الله عليه وسلم مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبيا مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل
ما في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا كان الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبصحة الاخرة امرين متلازمين
وهم على صلاتهم يحافظون حال وقدم على صلوتهم لاجل الفاصلة وذكر ابو علي في الروضة
ان ابا بكر قرا على صلواتهم صلواتهم جمعا والمراد المحافظة على الصلوات الخمس فان قيل الايمان بالاخرة
حامل على كل الطاعات فما الفايدة في تخصيص الصلاة فالجواب ان المقصود التنبيه على ان الصلاة اشرف
العبادات بعد الايمان بالله الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شي من العبادات الظاهرة الا على الصلاة كما قال
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولم يقع اسم الكفر على شي من المعاصي الا على ترك الصلاة قال
عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت بهذا التشريف خصها الله تعالى بالذكر هنا
ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الاية لما بين كون القران كتابا نازلا من عند الله وبين شرفه
ورفعته ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة كذبا وافترا قال قتادة نزلت
في مسيلمة الكذاب الحنفي صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعا كانا يدعيان الرسالة والنبوة من
عند الله كذبا وافترا وكان مسيلمة يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة وروى
ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا انا نايم اذ اتيت خزاين الارض فوضع
في يدي سواران من ذهب فكبرا علي واهماني فاوحى الله الي ان انفخهما فنفختهما فذهبا فاولتهما الكذابين
اللذين انا بينهما صاحب صنعا وصاحب اليمامة قال القاضي الذي يفتري على الله الكذب يدخل فيه من

يدعي الرسالة كذبا ولا يختص به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قال القرطبي ومن هذا النمط من
اعرض عن الفقه والسنن فيقول وقع في خاطري كذا واخبرني قلبي بكذا فيحكمون بما وقع في قلوبهم ويغلب
عليهم من خواطرهم ويزعمون ان ذلك لصفائها عن الاكدار وخلوها عن الاغيار فتجلى لهم العلوم الالهيه
والحقايق الربانيه فيقفون على اسرار الكليات ويعلمون احكام الجزئيات فيستغنون بها عن احكام الشرايع
ويقولون هذه الاحكام الشرعيه العامه انما يحكم بها على الاغبيا والعامه واما الاوليا واهل الخصوص
فلا يحتاجون الى تلك النصوص   ومن اظلم مبتدا وخبر وقوله كذبا فيه اربعة اوجه
احدها انه مفعول افترى اي اختلق كذبا واصله الثاني انه مصدر له على المعنى اي افترا افترآ ء
وفي هذا نظر لان المعهود في مثل ذلك انما هو فيما كان المصدر فيه نوعا من الفعل نحو قعد القرفصا او مرادفا
له كقعدت جلوسا اما ما كان المصدر فيه اعم من فعله نحو افترى كذبا وتقرفص قعودا فهذا غير معهود
اذ لا فايدة فيه والكذب اعم من الافترا وقد تقدم تحقيقه الثالث انه مفعول من اجله اي افترى
لاجل الكذب الرابع انه مصدر واقع موقع الحال اي افترى حال كونه كاذبا وهي حال
موكده   اوقال عطف على افترى والى في محل رفع لقيامه مقام الفاعل وجوزوا البقا
ان يكون القايم مقام الفاعل ضمير المصدر وقال تقديره اوحي الى الوحي او الايحا والاول
اولى لان فيه فايدة جديدة بخلاف الثاني فان معنى المصدر ومفهوم من الفعل قبله
ولم يوح اليه شي جملة حاليه وحذف الفاعل هنا تعظيما له لان الموحي هو الله تعالى   ومن قال
مجرور المحل لانه نسق على من المجرور بمن اي وممن قال وقد تقدم نظير هذا الاستفهام في البقرة وهناك
سوال وجوابه   سانزل قرا ابو حيوة سانزل مضعفا وقوله مثل يجوز فيه وجهان احدها
انه منصوب على المفعول به اي سانزل قرانا مثل ما انزل الله وما على هذا موصوله اسميه او نكره و
موصوفه اي مثل الذي انزله او مثل شي انزله والثاني ان يكون نعتا لمصدر محذوف تقديره سانزل
انزالا مثل ما انزل الله وما على هذا مصدريه اي مثل انزال الله عز وجل
قيل نزلت في عبد الله بن ابي سرح كان قد اسلم وكان يكتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم فكان اذا املى
عليه سميعا بصيرا كتب عليما حكيما واذا املى عليه عليما حكيما كتب غفورا رحيما فلما نزلت ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين املاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتعجب عبد الله من تفصيل خلق الانسان فلما انتهى
الى قوله ثم انشاناه خلقا اخر فقال تبارك الله احسن الخالقين فقال النبي صلى الله عليه وسلم اكتبها فهكذا
انزلت فشك عبد الله وقال لين كان محمد صادقا فقد اوحي الي كما اوحي اليه فارتد عن الاسلام ولحق بالمشركين
ثم رجع عبد الله الى الاسلام قبل فتح مكة اذ نزل النبي صلى الله عليه وسلم بمر وقال ابن عباس وغيره
يريد النضر بن الحرث والمستهزين وهو جواب لقولهم لو نشا لقلنا مثل هذا وقوله في القران
انه من اساطير الاولين فكل احد يمكنه الاتيان بمثله   ولو ترى يا محمد اذ الظالمون
اذ منصوب بترى ومفعول الرويه محذوف اي ولو ترى الكفار او الكذبه ويجوز ان لا يقدر لها مفعول
اي ولو كنت من اهل الرويه في هذا الوقت وجواب لو محذوف اي لرايت امرا عظيما والظالمون يجوز

ان يكون

ان يكون فيه ال للجنس وان يكون للعهد والمراد بهم من تقدم ذكره من المشركين واليهود والكذبه المتنبين
وفي غمرات الموت خبر المبتدا والجمله في محل خفض بالظرف والغمرات جمع غمرة وهي الشده المفضعه
واصلها من غمره الما اذا ستره وغمرة كل شي معظمه ومنه غمرة الموت وغمرة الحرب ويقال
غمره الشي اذا علاه وغطاه قال الزجاج يقال لكل من كان في شي كبير قد غمره ذلك وغمره الدين اذا كثر
عليه ثم يقال للشدايد والمكاره غمرات كانها تستر بغمها من تنزل به قال
ولا ينجي من الغمرات الا براكا القتال او الفرار
ويجمع على غمر كغرف وغمر قال
وحان لتالك الغمر انقشا ع
ويروي انحسار وقال الراغب اصل الغمر ازالة اثر الشي ومنه قيل للما الكثير الذي يزيل
اثر مسيله غمر وغامر وانشد غير الراغب
نصف النهار الما غامره   ورفيقه بالغيب لا يدري
ثم قال والغمرة معظم الما الساترها مقرها وجعلت مثلا للجهالة التي تغمر صاحبها والغمر الذي لم يجرب
الامور وجمعه اغمار والغمر بالكسر الحقد والغمر بالفتح الما الكثير والغمر بفتح الغين والميم ما يغمر من رايحة
الدسم ساير الروايح ومنه الحديث من بات وفي يده غمر وغمرت يده وغمر عرضه دنس ودخلوا في
غمار الناس وخمارهم والغمرة ما يطلى به من الزعفران ومنه قيل للقدح الذي يتناول به الما غمر وفلان
مغامر اذا رمى بنفسه في الحرب اما لتوغله وخوضه فيه واما لتصور الغمار منه
والمليكه باسطوا ايديهم جملة في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في قوله في غمرات وايديهم
خفض لفظا وموضعه نصب اي باسطوا ايديهم بالعذاب والضرب يضربون وجوههم وادبارهم وقيل
لقبض الارواح وسقطت النون تخفيفا   اخرجوا منصوب المحل بقول مضمر والقول
يضمر كثيرا تقديره يقولون اخرجوا كقوله يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي يقولون سلام عليكم وذلك
القول المضمر في محل نصب على الحال من الضمير في باسطوا فان قيل انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من
اجسادهم فما الفايدة في هذا الكلام فالجواب ان في تفسير هذه الكلمه وجوه احدها ولو ترى
الظالمين اذا صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع
الشدايد والعذاب والملايكه باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب
الشديد ان قدرتم وثانيها ان المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت في الدنيا والملايكه باسطوا
ايديهم لقبض الارواح يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه الشدايد وخلصوها من هذه الالام وثالثها
اخرجوا انفسكم الينا من اجسادكم وهو عبارة عن العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تنفيس وامهال
كما يفعل الغريم الملازم الملح ويقول اخرج ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك
ورابعها ان هذه اللفظه كناية عن شدة حالهم وانهم في البلا الشديد الى حيث تولى بنفسه ازهاق روحه ٥
وخامسها انه ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القايل امض الان لترى ما يحل بك   اليوم تجزون
في هذا الظرف وجهان اظهرها انه منصوب باخرجوا بمعنى اخرجوها من ابدانكم فهذا القول في الدنيا ويجوز ان يكون

في يوم القيمة والمعنى خلصوا انفسكم من العذاب كما تقدم فالوقف على قوله اليوم والابتدا بقوله تجزون
عذاب الهون والثاني انه منصوب بتجزون والوقف حينئذ على انفسكم والابتدا بقوله اليوم والمراد باليوم
يحتمل ان يكون وقت الاحتضار وان يكون يوم القيمة وعذاب مفعول ثان والاول قام مقام الفاعل والهون
الهوان قال تعالى ايمسكه على هون وقال ذو الاصبع

اذهب اليك فما امي براعية ترعى المخاض ولا اغضي على هون

وقالت الخنسا

يهين النفوس وهون النفوس يوم الكريهة ابقى لها

واضاف العذاب الى الهون ايذانا بانه متمكن فيه وذلك انه ليس كل عذاب يكون فيه هون لانه قد يكون على سبيل
الزجر والتاديب ويجوز ان يكون من باب اضافة الموصوف الى صفته وذلك ان الاصل العذاب الهون وصفه
به مبالغة ثم اضافه اليه على حد اضافته في قولهم معاملة بقلة حمقا ونحوه ويدل على ان الهون بمعنى الهوان قراه عبد الله
وعكرمة كذلك والهون بفتح الها الرفق والدعه قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واعلم انه
تعالى جمع هناك بين الايلام والاهانة فكما ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذا العقاب
شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة بما كنتم ما مصدرية اي بكونكم قايلين غير الحق وكونكم مستكبرين
والباء متعلقة بتجزون اي بسببه وغير الحق نصبه من وجهين احدهما انه مفعول به اي تذكرون غير الحق والثاني
انه نعت مصدر محذوف اي يقولون القول غير الحق وقوله وكنتم يجوز فيه وجهان اظهرهما انه عطف على كنتم الاولى
فيكون صلة لما كما تقدم والثاني انها جملة مستانفة سيقت للاخبار بذلك وعن ايايته متعلق بخبر كان وقدم لاجل
الفواصل والمراد بقوله وكنتم عن اياته تستكبرون اي يتعظمون عن الايمان بالقران لا تصدقونه وذكر الواحدي
اي لا تصلون له قال عليه السلام من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد بري من الكبر
ولقد جيتمونا فرادى الاية فرادى منصوب على الحال من فاعل جيتمونا وجيتمونا فيه وجهان احدهما انه بمعنى
المستقبل اي تجيوننا وانما ابرزه في صورة الماضي لتحققه كقوله تعالى اتى امر الله ونادى اصحاب
الجنة والثاني انه ماض والمراد به حكاية الحال بين يدي الله تعالى يوم يقال لهم ذلك فذلك اليوم يكون
مجيهم ماضيا بالنسبة الى ذلك اليوم واختلفوا في قايل هذا القول فقيل هو قول الملايكة الموكلين بعقابهم
وقيل هو قول الله تعالى ومنشا هذا الخلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار
ولا يكلمهم الله يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسلنهم اجمعين وقوله فلنسالن الذين ارسل اليهم يقتضي ان يتكلم
معهم فلهذا السبب وقع الاختلاف والاول اقوى لان هذه الاية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك
واختلفوا في فرادى هل هو جمع ام لا والقايلون بانه جمع اختلفوا في مفرده فقال الفرا فرادى جمع فرد
وفريد وفرد وفردان وجوز ان يكون جمعا لهذه الاشيا وقال ابن قتيبة هو جمع فردان كسكران
وسكارى وعجلان وعجالى وقال قوم هو جمع فريد كرديف وردافى واسير واسارى قاله الراغب
وقيل هو جمع فرد بفتح الراء وقيل بسكونها وعلى هذا فالالف للتانيث كالف سكارى واسارى فمن ثم
لم ينصرف وقيل هو اسم جمع لان فردا لا يجمع على فرادى وقول من قال انه جمع له فانما يريد في المعنى ومعنى فرادى
فردا فردا فاذا قلت جا القوم فرادى فمعناه واحدا واحدا قال الشاعر

تري

ترى النعرات الزرق تحت لبانه فرادى ومثنى اثقلتها صواهله
ويقال فرد يفرد فرودا فهو فارد وافردته انا ورجل افرد وامراة فردا كاحمر وحمرا والجمع على هذا
فرد كحمر ويقال في فرادى فراد على زنة فعال فينصرف وهي لغة تميم وبها قرا عيسى ابن عمر وابو حيوة ولقد جيتمونا
فرادا وقال ابو البقا وقري في الشاذ بالتنوين على انه اسم صحيح يقال في الرفع فراد مثل قوام ورخال
وهو جمع قليل انتهى ويقال ايضا جا القوم فراد غير منصرف نحو كاحاد ورباع في كونه معدولا صفة
وهي قراه شاذه هنا وروي خارجة عن نافع وابي عمرو كلاهما انهما قرا افردى مثل سكارى اعتبارا بتانيث
الجماعة كقوله تعالى وترى الناس سكرى وما هم بسكرى فهذه اربع قرات المشهورة فرادى وثلاث
في الشاذ فرادا كرخال فراد كاحاد فردى كسكرى كما خلقناكم في هذه الكاف اوجه
احدها انها منصوبة المحل على الحال من فاعل جيتمونا فمن اجاز تعدد الحال اجاز ذلك من غير تاويل
ومن منع من ذلك جعل الكاف بدلا من فرادى الثاني انها في محل نصب نعتا لمصدر محذوف اي مجيا
مثل مجيكم يوم خلقناكم وقدره مكي متقردين انفرادا مثل حالكم اول مرة والاول
احسن لان دلالة الفعل على المصدر اقوى من دلالة الوصف عليه الثالث ان الكاف في محل نصب
على الحال من الضمير المستكن في فرادى اي متشبهين ابتدا خلقكم كذا قدره ابو البقا وفيه نظر لانهم لم يتشبهوا
بما ابتدا خلقهم وصوابه ان يقدر مضافا اي متشبهة حالكم حال ابتدا خلقكم اول
مرة منصوب على ظرف الزمان والعامل فيه خلقناكم ومرة في الاصل مصدر لمر يمر مرة ثم اتسع فيها فصارت
زمانا قال ابو البقا وهذا يدل على قوة شبه الزمان بالفعل وقال ابو حيان وانتصب اول مرة على الظرف
اي اول زمان ولا يتقدر اول خلق لان اول الخلق لا يكون الا مرة واحدة ولا يستدعي خلقا ثانيا ولا خلقا ثانيا انما ذلك اعادة
لا خلق يعني انه لا يجوز ان يكون المرة على بابها من المصدرية ويقدر اول مرة من الخلق لما ذكر
وتركتم فيها وجهان احدهما انها في محل نصب على الحال من فاعل جيتمونا وقد مضمرة على راي اي وقد تركتم
والثاني انها لا محل لها لاستينافها وما مفعوله بتركتم وهي موصولة اسمية ويضعف جعلها نكرة
موصوفة والعايد محذوف اي ما خولناكموه وترك هنا متعدية لواحد لانها بمعنى التخلية ولو ضمنت
معنى صير تعدت لاثنين وخول يتعدى لاثنين لانه بمعنى اعطى وملك والخول ما اعطاه الله تعالى من النعم
قال ابو النجم كوم الذرى من خول المخول فمعنى خولته كذا ملكته الخول فيه كقولهم مولته اي ملكته
المال وقال الراغب والتخويل في الاصل اعطا الخول وقيل اعطا ما يصير له خولا وقيل
اعطا ما يحتاج ان يتعهد من قولهم فلان خال مال وخايل مال اي حسن القيام عليه وقوله
ورا ظهوركم متعلق بتركتم ويجوز ان يضمن ترك هنا معنى صير فيتعدى لاثنين اولهما الموصول
والثاني هذا الظرف فيتعلق بمحذوف اي وصيرتم بالترك الذي خولناكموه كاينا ورا ظهوركم
وما نرى الظاهر انها المتعدية لواحد فهي بصرية فعلى هذا يكون معكم متعلقا بنرى ويجوز ان يكون بمعنى علم
فيتعدى لاثنين ثانيهما هو الظرف فيتعلق بمحذوف اي ما نراهم كاينين معكم اي مصاحبيكم الا ان ابا البقا
استضعف هذا الوجه وهو كما قال اذ يصير المعنى وما نعلم شفعاكم معكم وليس المعنى عليه قطعا وقال
ابو البقا ولا يجوز ان يكون اي معكم حالا من الشفعا اذ المعنى يصير ان شفعاهم معهم ولا نراهم وفيما قاله نظر

لايخفى وذلك ان النفي اذا دخل على ذات بقيد ففيه وجهان احدهما نفي تلك الذات بقيدها
والثاني نفي القيد فقط دون نفي الذات فاذا قلت ما رايت زيدا ضاحكا فيجوز انك لم تر زيدا البته
ويجوز انك رايته من غير ضحك فكذا هنا اذ التقدير وما نرى شفعاكم مصاحبيكم يجوز ان لم يروا الشفعا البته
ويجوز ان يروهم دون مصاحبيهم لهم فمن اين يلزم انهم يكونون معهم ولا يرونهم من هذا التركيب وقد تقدم
تحقيق هذه القاعدة في اوايل البقرة وفي قوله لا يسالون الناس الحافا وانهم ساد مسد المفعولين لزعم وفيكم
متعلق بنفس شركا والمعنى الذين زعمتم انهم شركاوه فيكم اي في عبادتكم او في خلقكم لانكم اشركتموهم مع الله في
عبادتكم وفي خلقكم وقيل في بمعنى عند ولا حاجة اليه وقيل المعنى انهم متحملون عنكم نصيبا من العذاب
اي شركا في عذابكم ان كنتم تعتقدون فيهم انكم اذا اصابكم نايبة شاركوكم فيها
معنى الايه جيتمونا كما خلقناكم اول مرة حفاة عراة وخلفتم ما اعطيناكم من الاموال والاولاد والخدم خلف
ظهوركم في الدنيا وما نرى معكم شفعاكم الذين زعمتم انهم فيكم شركا وذلك ان المشركين زعموا انهم يعبدون
الاصنام لانها شركا الله وشفعاوهم عنده والمراد من الايه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم
الى تحصيل المال والجاه وعبدوا الاصنام لاعتقادهم انها شفعا لهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيمة
لم يبق لهم من تلك الاموال شي ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعه فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا
وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا همهم الى الاعمال الصالحة فبقيت معهم في قبورهم وحضرت
معهم في محفل القيمه فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى لقد تقطع بينكم قرا نافع والكسائي
وعاصم في رواية حفص عنه بينكم نصبا والباقون بينكم رفعا فاما القراة الاولى ففيها سبعة اوجه
احدها ان الفاعل مضمر يعود على الاتصال والاتصال وان لم يكن مذكورا حتى يعود عليه ضمير لكنه تقدم ما
يدل عليه وهو لفظة شركا فان الشركة تشعر بالاتصال والمعنى لقد تقطع الاتصال بينكم فانتصب
بينكم على الظرفيه الثاني ان الفاعل هو بينكم وانما بقي على حاله منصوبا حملا له على اغلب احواله وهو مذهب
الاخفش وجعلوا من ذلك ايضا قوله يوم القيمة يفصل بينكم فيمن بناه للمفعول وكذا قوله تعالى ومنا دون ذلك قال
الواحدي لما جرى في كلامهم منصوبا ظرفا تركوه على ما يكون عليه في اكثر الكلام ثم قال في قوله ومنا دون ذلك
فدون في موضع رفع عنده وان كان منصوب اللفظ الا ترى انك تقول منا الصالحون ومنا الطالحون الا ان الناس
لما حكوا هذا المذهب لم يتعرضوا لبنا هذا الظرف بل صرحوا بانه معرب منصوب وهو مرفوع المحل قالوا وانما بقي
على نصبه اعتبارا باغلب احواله وفي كلام ابي حيان لما حكى مذهب الاخفش ما يصرح بانه مبني فانه قال
وخرجه الاخفش على انه فاعل ولكنه مبني حملا على اكثر احوال هذا الظرف وفيه نظر لان ذلك لا يصلح ان يكون
علة للبنا وعلل البنا محصوره ليس هذا منها ثم قال ابو حيان وقد يقال لاضافته الى مبني كقوله ومنا دون
ذلك وهذا ظاهر في انه جعل حمله على اكثر احواله علة لبنايه كما تقدم الثالث ان الفاعل محذوف
وبينكم صفة له قامت مقامه تقديره لقد تقطع وصل بينكم قاله ابو البقا ورده ابو حيان بان الفاعل لا
يحذف وهذا غير وارد عليه فانه يعني بالحذف عدم ذكره لفظا وانه ساقام مقامه فكانه لم يحذف وقال
ابن عطيه ويكون الفعل مسندا الى شي محذوف اي لقد تقطع الاتصال بينكم والارتباط ونحو هذا وهذا وجه
واضح وعليه فسر الناس ورده ابو حيان بما تقدم ويجاب عنه بانه عبر بالحذف عن الاضمار لان كلا منهما غير موجود

لفظا الرابع ان بينكم هو الفاعل وانما بني لاضافته الى غير متمكن كقوله تعالى انه لحق مثل ما انكم بفتح
مثل وهو تابع لحق مرفوع ولكنه بني لاضافته الى غير متمكن وسياتي في مكانه ومثله قول الاخر

فتداعى منخراه بدم مثلما اثمر حماض الجبل

بفتح مثل مع انها تابعة لدم ومثله قوله لم يمنع الشرب منها غير ان نطقت حمامة في غصون ذات اوقال
بفتح غير وهي فاعل يمنع ومثله قول النابغه

اتاني ابيت اللعن انك لمتني وتلك التي تستك منها المسامع
مقالة ان قد قلت سوف اناله وذلك من تلقا مثلك رايع

فمقاله بدل من انك لمتني وهو فاعل والرواية بفتح تا مقاله بسبب لاضافتها الى ان وما في حيزها الخامس
ان المسله من باب الاعمال وذلك ان تقطع وضل كلاهما يتوجهان على ما كنتم تزعمون لان كلا منهما يطلبه فاعلا فيجوز
ان تكون المسلة من باب اعمال الثاني وان يكون من اعمال الاول لانه ليس هنا قرينه تعين ذلك الا انه تقدم
في البقرة ان مذهب البصريين اختيار اعمال الثاني ومذهب الكوفيين بالعكس فعلى اختيار البصريين يكون ضل
هو الرافع لما كنتم تزعمون واحتاج الاول لفاعل فاعطيناه ضميره فاستتر فيه وعلى اختيار الكوفيين يكون
تقطع هو الرافع لما كنتم تزعمون وفي ضل ضميره فاعلا به وعلى كلا القولين فبينكم منصوب على الظرف
وناصبه تقطع السادس ان الظرف صلة لموصول محذوف تقديره تقطع ما بينكم فحذف الموصول وهو ما وقد تقدم
ان ذلك راي الكوفيين وتقدم ما استشهدوا به عليه من القران وابيات العرب واستدل القايل بذلك بقول
الشاعر

يديرونني عن سالم وادبرهم وجلدة بين الانف والعين سالم

وبقول الاخر

ما بين عوف وابراهيم من نسب الا قرابة بين الزنج والروم

تقديره وجلدة ما بين والا قرابة ما بين ويدل على ذلك قراة عبدالله ومجاهد والاعمش لقد تقطع ما بينكم
السابع قال الزمخشري لقد تقطع بينكم لقد وقع التقطع بينكم كما يقول جمع بين الشيين يريد اوقع
الجمع بينهما على اسناد الفعل الى مصدره بهذا التاويل انتهى قوله بهذا التاويل قول حسن وذلك
انه لو اضمر في تقطع ضمير المصدر المفهوم منه لصار التقدير تقطع التقطع بينكم واذا تقطع التقطع بينهم حصل
الوصل وهو ضد المقصود فاحتاج ان قال ان الفعل اسند الى مصدره بالتاويل المذكور الا ان ابا حيان اعترضه
فقال وظاهره انه ليس بجيد وتحريره انه اسند الفعل الى ضمير مصدره فاضمر فيه لانه ان اسنده الى صريح
المصدر فهو محذوف ولا يجوز حذف الفاعل ومع هذا التقدير فليس بصحيح لان شرط الاسناد مفقود فيه وهو
تغاير الحكم والمحكوم عليه معنى انه لا يجوز ان يتحد الفعل والفاعل في لفظ واحد من غير فايده لا تقول
قام القايم ولا قعد القاعد فنقول اذا اسند الفعل الى مصدره فاما الى المصدر الصريح من غير اضمار
فيلزم حذف الفاعل واما الى ضميره فيبقى تقطع التقطع وهو مثل قام القايم وذلك لا يجوز مع انه
يلزم عليه ايضا فساد المعنى كما تقدم من انه يلزم ان يحصل لهم الوصل قال شهاب الدين
وهذا الذي ذكره الشيخ لا يرد لما تقدم من قول الزمخشري على اسناد الفعل الى مصدره بهذا التاويل

وقد تقدم ذلك التاويل واما القراة الثانية ففيها ثلثه اوجه احدها انه اتسع في هذا الظرف
فاسند الفعل اليه فصار اسما كساير الاسما المتصرف فيها ويدل على ذلك قوله تعالى ومن بيننا وبينك
حجاب فاستعمله مجرورا بمن وقوله تعالى فراق بيني وبينك فجمع بينهما شهادة بينكم وحكى سيبويه
هو احمر بين العينين وقال عنتره

كان اصر الاكام عشيه قرب بين المسيين مصلم

وقال مهلهل

كان رماحهم اشطان بير بعيدة بين حالبها جرور

فقد استعمل في هذه المواضع كلها مضافا اليه متصرفا فيه فكذا هنا ومثله قوله

وجلدة بين الانف والعين سالم

وقوله

الاقرابة بين الزنج والروم

وقوله

ولم يترك النبل المخالف بينها اخا لاخ يرجى وماثوره الهند

يروى برفع بينها وفتحه على انه فاعل لمخالف وانما بني لاضافته الى مبني ومثله في ذلك امام ودون
كقوله

فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها واما مها

برفع امام وقوله

الم تر اني قد حميت حقيقتي وباشرت حد الموت والموت دونها

برفع دون الثاني ان بين اسم غير ظرف وانما معناها الوصل اي لقد تقطع وصلكم ثم بني للناس بعد
ذلك عبارتان عبارة توذن بان بين مصدر بان يبين بينا بمعنى بعد فيكون من الاضداد اي انه مشترك
اشتراكا لفظيا يستعمل للوصل والفراق كالجون للاسود والابيض ويعزي هذا لابي عمرو وبن جني والمهدوي
والزهراوي وقال ابو عبيد وكان ابو عمرو يقول معنى تقطع بينكم تقطع وصلكم فصارت
هنا اسما من غير ان يكون معها ما وقال الزجاج والرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم فقد اطلقوا
هولاء ان بين بمعنى الوصل والاصل في الاطلاق الحقيقه الا ان ابن عطيه طعن فيه وزعم انه لم يسمع من
العرب البين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك من هذه الايه او انه اريد بالبين الافتراق وذلك مجاز عن
الامر البعيد والمعنى لقد تقطعت المسافه بينكم لطولها فعبر عن ذلك بالبين فظاهر كلام ابن عطيه يوذن
بانه فهم انها بمعنى الوصل حقيقته ثم رده بكونه لم يسمع من العرب وهذا منه غير مرضي لان ابا عمرو وابا عبيد
وبن جني والزهراوي والمهدوي والزجاج ايمه يقبل قولهم وقوله وانما انتزع من هذه الايه ممنوع
بل ذلك مفهوم من لغة العرب ولو لم يكن من نقلها الا ابو عمرو لكفى به وعبارته توذن بانه مجاز ووجه
المجاز كما قاله الفارسي انه لما استعمل بين مع الشيين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركه وبيني وبينك
رحم وصداقه صارت لاستعمالها في هذه المواضع بمعنى الوصله وعلى خلاف الفرقه فلهذا جا لقد تقطع وصلكم

واذا تقرر هذا فالقول بكونه مجازا اولى من القول بكونه مشتركا لانه متى تعارض الاشتراك
والمجاز فالمجاز خير منه عند الجمهور وقال ابو علي ايضا ويدل على ان هذا المرفوع هو الذي
استعمل ظرفا انه لا يخلوا من ان يكون الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر فلا يجوز ان يكون
هذا القسم لان التقدير يصير لقد تقطع افتراقكم وهذا خلاف القصد والمعنى الا ترى ان المراد
وصلكم وما كنتم تالفون عليه فان قلت كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل واصله الافتراق والتباين
قيل انه لما استعمل مع الشيين المتلابسين في نحو بيني وبينك شركه فذكر ما تقدم عنه من وجه المجاز
واحتج واجاز ابو عبيد والزجاج وجماعه قراه الرفع قال ابو عبيد وكذلك يقروها بالرفع لانا
قد وجدنا العرب تجعل بين اسما من غير ما وتصديق ذلك قوله تعالى بلغا مجمع بينهما فجعل بين اسما من
غير ما وتصديق ذلك قوله تعالى بلغا مجمع بينهما فجعل بين اسما من غير ما وكذلك قوله هذا فراق
بيني وبينك قال وقد سمعناه في غير موضع من اشعارها ثم ذكر ما ذكرته عن ابي عمرو بن العلا ثم قال
وقراها الكسائي نصبا وكان يعتبر ما حرف عبد الله لقد تقطع ما بينكم وقال الزجاج
والرفع اجود والنصب جايز والمعنى لقد تقطع ما كان من الشركه بينكم الثالث ان هذا الكلام
محمول على معناه اذ المعنى لقد تفرق جمعكم وتشتت وهذا لا يصلح ان يكون تفسير اعراب
ما كنتم ما يجوز ان يكون موصوله اسميه او نكره موصوفه او مصدريه والعايد على الوجهين الاولين محذوف
بخلاف الثالث والتقدير تزعمونهم شركا او شفعا فالعايد هو المفعول الاول وشركا هو الثاني فالمفعولان
محذوفان اختصارا للدلاله عليهما ان قلنا ان ما موصوله اسميه او نكره موصوفه ويجوز ان يكون الحذف
حذف اقتصار ان قلنا انها مصدريه لان المصدريه لا تحتاج الى عايد بخلاف غيرها فانها تفتقر الى عايد فلا بد
من الالتفات اليه وحينيذ يلزم تقدير المفعول الثاني ومن الحذف اختصارا قوله

باي كتاب ام بايه سنه ترى حبهم عارا علي وتحسب

اي تحسب حبهم عارا علي

ان الله فالق الحب والنوى لما قرر التوحيد واردفه بتقرير
امر النبوه وعلم في بعض تقاريع هذا الاصل عاد الى ذكر الدلايل الداله على وجود الصانع وكمال
قدرته وحكمه وعلمه تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث النقليه والعقليه معرفة الله بذاته
وصفاته وافعاله فالق الحب يجوز ان تكون الاضافه محضه على انه اسم فاعل بمعنى الماضي لان ذلك
قد كان ويدل عليه قراة عبد الله فلق ماضيا ويجوز ان يكون الاضافه غير محضه على انه بمعنى الحال
او الاستقبال وذلك على حكاية الحال فيكون الحب مجرور اللفظ منصوب المحل والفلق هو شق الشي وفصل الراعب
بابانه بعضه من بعض والفلق المطمين من الارض بين الربوتين والفلق من قوله اعوذ برب الفلق ما علمه لموي
حتى خلق الجوبه وقيل الصبح وقيل الانهار المشار اليها بقوله وجعل خلالها انهارا والفلق بالكسر بمعنى المفلوق
كالنكث والنقض ومنه سمعته من فلق فيه وقيل الفلق العجب وقيل ما يتعجب منه قال الراجز

واعجبا لهذه الفليقه هل تذهبن القوبا الريقه

والفليق والفالق ما بين الجبلين وما بين السنام من البعير وفسر بعضهم فالق هنا بمعنى خالق قيل ولا
يعرف هذا لغة وهذا لا يلتفت اليه لان هذا منقول عن ابن عباس والضحاك ايضا لا يقال ذلك على جهة التفسير
للتقريب لان الفرا نقل في اللغة ان فطر وخلق وفلق بمعنى واحد والنوى اسم جنس مفرده نواة على حد
قمح وقمحة والنوى البعد ايضا ويقال نعترت البسرة وانوت واستدت نواتها ولام النواة ياء لان عينها
واو والاكثر التغاير   قال ابن عباس والضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى خالق الحب
قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر وقد تقدم عن الفرا نقله ذلك لغة وقال الحسن وقتادة
والسدي معناه الشق اي يشق الحبة عن السنبلة والنواة عن النخلة فيخرجها منها وقال الزجاج يشق الحبة
اليابسة والنواة اليابسة فيخرج منها ورقا اخضر وقال مجاهد يعني الشقين اللذين فيهما اي يشق الحب
عن النبات ويخرجه منه ويشق النوى عن النخل ويخرجها منها والحب جمع الحبة وهو اسم لجميع البزور والحبوب
من البر والشعير والذرة وكل ما لم يكن له نوى كالتمر والمشمش والخوخ ونحوها قال
ابن الخطيب ان الشيء قبل دخوله في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم
الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فهذا التاويل
لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع واذا عرفت ذلك فنقول اذا وقعت الحبة او النواة في الارض
الرطبة ثم مر عليه مدة اظهر الله في تلك الحبة والنواة بان يخرج منها شجرة صاعدة الى الهواء واما الشق الذي في اسفل
تلك الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجر وتصير تلك الحبة والنواة سببا
لاتصال الشجرة الصاعدة في الهوى بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجايب احدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت
تقتضي الهوي في عمق الارض فكيف تولدت منه الشجرة الصاعدة في الهوى وان كانت تقتضي الصعود في الهوى
فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة احدى
الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين
والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا تغوص السكين الحادة القوية فيه
ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الرقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصار كالماء
ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في باطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول
هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التي في غاية اللطافة لا بد وان يكون بتقدير العزيز الحكيم وثالثها انه
يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبايع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل
ذلك القشر جرم الخشبة وفي داخل تلك الخشبة جسم رخو لطيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة
اغصانها ويتولد من الاغصان الاوراق والازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة
انواع من القشور كالجوز واللوز فان قشره الاعلى هو الجرم الاخضر وتحته القشر الذي يشبه الخشب وتحته
القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف
هو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في طبايعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع
تساوي تأثيرات الطبايع والفصول الاربعة والطبايع الاربع يدل على انها انما حدثت بتدبير العليم الحكيم المختار القادر

لا

لا بتدبير الطبايع والعناصر ورابعها انك قد تجد الطبايع الاربع حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره
حار يابس ولحمه بارد رطب وحامضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه
ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبايع المتضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا يكون الا بايجاد الفاعل
المختار وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز
واللوز وبعضها يكون الفاكهة في الخارج ويكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها يكون النواة لها
لب كالمشمش والخوخ وبعضها لا لب له كنوى التمر وبعض الفواكه وايضا الحبوب مختلفة في الاشكال
والصور فشكل الحنطة كانها نصف دايرة وشكل الحمص على وجه اخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان يكون
لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل وايضا فقد يكون النوع الواحد غذا لحيوان
وسما لحيوان اخر فاختلاف هذه الصفات والاحوال مع اتحاد الطبايع وتاثير الكواكب يدل على انها انما حصلت
بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك تجد في الورقة الواحدة من اوراق الشجر خطا واحدا مستقيما في
وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان فكما انه يتفرق من النخاع ا
اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعب اخرى ولا يزال
يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الدقة وكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الكبير
الوسطاني خيوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط اخرى ادق من الاولى ولا يزال كذلك حتى يخرج تلك
الخيوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة
تقوى على جذب الاجزا اللطيفة الارضية في تلك المجاري الضيقة فالوقوف على عناية حكمة الخالق في ايجاد تلك
الورقة الواحدة واختلاف اشكال الاوراق يوذن ان عنايته في تخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود
من تخليق الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات
والحيوان ليكون غذا ودوا للانسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة
لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون   يخرج يجوز فيه وجهان احدهما انها جملة مستانفة
فلا محل لها والثاني انها في موضع رفع خبرا ثانيا لان وقوله مخرج يجوز فيه وجهان احدهما انه معطوف
على فالق ولم يذكر الزمخشري غيره اي الله تعالى فالق ومخرج اخبر فيه بهذين الخبرين وعلى هذا فيكون يخرج
على وجهيه وعلى كونه مستانفا يكون معترضا على جهة البيان لما قبله من معنى الجملة والثاني انه يكون معطوفا
على يخرج وهل يجعل الفعل في تاويل اسم ليصح عطف الاسم عليه او يجعل الاسم بتاويل الفعل ليصح عطفه عليه احتمالان
مبنيان على ما تقدم في يخرج ان قلنا انه مستانف فهو فعل غير مؤول باسم فيرد الاسم الى معنى الفعل فكان مخرجا
في قوة يخرج وان قلنا انه خبر ثان لان فهو بتاويل اسم واقع موقع خبر ثان فلذلك عطف عليه اسم صريح ومن عطف
الاسم على الفعل لكون الفعل بتاويل اسم قول الشاعر

فالفيته يوما يبير عدوه ... ومجر عطا يستحق المعابرا

وقوله

يا رب بيضاء من العواهج ... ام صبي قد حبا او دارج

وقولــه

بات يعشيها بعضب باتر يقصد في اسوقها وجابر

اي مثيرا وام صبي حاب وقاصد الحي اسم لما يكون موصوفا بالحيوة والميت
اسم لما خالي عن صفة الحياة وعلى هذا فالنبات لا يكون حيا وفي تفسير هذا الحي والميت قولان الاول
حمل هذا اللفظ على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة
ويخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة القول الثاني ان يحمل على المجاز
قال الزجاج يخرج النبات الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي
وقال ابن عباس يخرج المومن من الكافر كما في حق ابراهيم والكافر من المومن كما في حق ولد نوح عليه السلام
والعاصي من المطيع وبالعكس وقرا نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشدودة الياء في الكلمتين
والباقون بالتخفيف فيهما ذلكم الله فانى تؤفكون قيل معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع
الضار المحيي المميت فانى تؤفكون فكيف تصرفون عن الحق في اثبات القول بعبادة الاصنام وقيل المراد انكم لما
شاهدتم انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطفة الميتة
فكيف تستبعدون ان يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر
والنشر وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب
من الثاني الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة وجب ايضا حصول الحياة بعد الموت وعلى كلا التقديرين فيخرج
منه جواز القول بالبعث والنشر تمسكوا بقوله فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس مخلوقا
لله تعالى لانه لو خلق الافك فيه فكيف يليق به ان يقول مع ذلك فانى تؤفكون والجواب ان القدرة بالنسبة
الى الضدين متساوية فان ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد بل يكون
محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف ذلك المرجح على حصول مرجح وهو الداعية الجازمة
الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل ويلزمكم كلما الزمتمونا
فالق الاصباح الاية هذا نوع اخر من دلايل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع الاول
من دلالة النبات والحيوان والنوع الثاني من انواع الفلك وقوله فالق الاصباح نعت لاسم الله وهو كقوله فالق
الحب فيما تقدم والجمهور على كسر همزة الاصباح وهو المصدر يقال اصبح يصبح اصباحا وقال
الليث والزجاج ان الصبح والصباح والاصباح واحد وهو اول النهار وكذا الفرا وقيل الاصباح ضوء الشمس
بالنهار وضوء القمر بالليل رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس وقيل هو اضاءة الفجر نقل ذلك عن مجاهد والظاهر
ان الاصباح في الاصل مصدر كالاقبال والادبار سمي به الصبح وكذا الامسا قال امرو القيس

الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح فيك بامثل

وقرا الحسن وابو رجا وعيسى ابن عمر الاصباح بفتح الهمزة وهو جمع صبح نحو قفل واقفال وبرد وابراد
وينشد قولــه

افنى رباحا وبني رباح تناسخ الامساء والاصباح

بفتح

بفتح الهمزة من الامساء والاصباح على انهما جمع مسي وصبح وبكسرها على انهما مصدران وقرى فالق
الاصباح بنصب الاصباح وذلك على حذف التنوين لالتقاء الساكنين كقولـه

ولا ذاكر الله الا قليلا

وقرى والمقيمي الصلاة وكذا ايقوا العذاب بالنصب
حملا للنون على التنوين الا ان سيبويه لا يجيز حذف التنوين لالتقاء الساكنين الا في الشعر وقد اجازه المبرد
في الشعر وقرا يحيى والنخعي وابو حيوة فلق فعلا ماضيا وقد تقدم ان عبد الله قرا الاولى كذلك وهذا ادل
دليل على ان القراءة عندهم سنة متبعة الا ترى الى عبد الله كيف قرا فلق الحب فعلا ماضيا وقرا فالق الاصباح
اسم فاعل والثلثة المذكورون بعكسه قال الزمخشري فان قلت فما معنى فلق الصبح والظلمة هي التي
تنفلق عن الصبح كما قال

تفرى ليل عن بياض نهار

قلت فيه وجهان احدهما ان يراد فالق ظلمة الاصباح يعني انه على حذف مضاف والثاني ان يراد فالق
الاصباح الذي هو عمود الفجر عن بياض النهار واسفاره وقالوا انشق عمود الفجر وانصدع وسموا الفجر
فلقا بمعنى مفلوق قال الطاي

وازرق الفجر يبدو قبل ابيضه

وقرى فالق وجاعل بالنصب على المدح انتهى وانشد غيره

فانشق عنها عمود الفجر جافلة عدو النحوص تخاف القانص اللحما

قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال
تعالى فالق الاصباح يعني الصبح وقيل ان الاصباح مصدر سمي به الصبح كما تقدم وجاعل
الليل قرا الكوفيون جعل فعلا ماضيا والباقون بصيغة اسم الفاعل والرسم يحتملهما والليل منصوب
عند الكوفيين بمقتضى قراءتهم ومجرور عند غيرهم ووجه قراءتهم له فعلا مناسبة ما بعده فان بعده افعالا ماضية
نحو جعل لكم النجوم وهو الذي انشاكم الى اخر الايات ويكون سكنا اما مفعولا ثانيا على ان الجعل بمعنى التصيير واما
حالا على انه بمعنى الخلق ويكون الحال مقدرة واما قراءة غيرهم فجاعل يحتمل ان يكون بمعنى المضي وهو الظاهر
ويويده قراءة الكوفيين والماضي عند البصريين لا يعمل الا مع ال خلافا لبعضهم في منع اعمال المعرف بها وللكسائي
في اعماله مطلقا واذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بفعل مضمر عند البصريين وعلى مقتضى مذهب الكسائي ينصبه
به وزعم ابو سعيد السيرافي ان اسم الفاعل المتعدي الى اثنين يجوز ان يعمل في الثاني وان كان ماضيا قال
لانه لما اضيف الى الاول تعذرت اضافته الى الثاني فتعين نصبه له وقال بعضهم لانه بالاضافة اشبه
المعرف بال فعمل مطلقا فعلى هذا سكنا منصوب به ايضا واما اذا قلنا انه بمعنى الحال والاستقبال
فنصبه به وسكن فعل بمعنى مفعول كالقبض بمعنى مقبوض ومعنى سكنا اي يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استيناسا
به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانه يستانس بها الا ترى كيف سموها المونسة
والشمس والقمر حسبانا قرا الجمهور بنصب الشمس والقمر وهي واضحة على قراءة الكوفيين
اي بعطف هذين المنصوبين على المنصوب بجعل وحسبانا فيه الوجهان في سكنا من المفعول الثاني والحال
واما على قراءة الجماعة فان اعتقدنا كونه ماضيا فلا بد من اضمار فعل ينصبهما اي وجعل الشمس وان قلنا

انه غير ماض فمذهب سيبويه ايضا ان النصب باضمار فعل تقول هذا ضارب زيد الان او غدا او عمرا فنصب
عمرو بفعل مقدر لا على موضع المجرور باسم الفاعل وعلى راي غيره يكون النصب على محل المجرور وينشدون قوله

هلا انت باعث دينار لحاجتنا او عبد رب اخا عون بن مخراق

بنصب عبد وهو محتمل للمذهبين وقال الزمخشري او يعطفان على محل الليل فان قلت كيف
يكون لليل محل والاضافة حقيقية لان اسم الفاعل المضاف اليه في معنى المضي ولا تقول زيد ضارب عمرا امس
قلت ما هو بمعنى الماضي وانما هو دال على فعل مستمر في الازمنة قال ابو حيان اما قوله
انما هو دال على فعل مستمر في الازمنة يعني فيكون عاملا ويكون المجرور اذ ذاك بعده موضع فيعطف عليه الشمس
والقمر قال وهذا ليس بصحيح اذا كان لا يتقيد بزمن خاص وانما هو للاستمرار فلا يجوز له ان يعمل ولا لمجروره
محل وقد نصوا على ذلك وانشدوا عليه

البيت كاسيهم في قعر مظلمة

فليس لكاسب هنا معيدا بزمان واذا تقيد بزمان فاما ان يكون ماضيا دون ال فلا يعمل عند البصريين او بال
او حالا او مستقبلا فيعمل ويضاف على ما تقرر في النحو ثم قال وعلى تقدير تسليم ان الذي للاستمرار يعمل
فلا يجوز العطف على محل مجروره بل النصب بفعل مقدر لو قلت هذا ضارب زيد وعمرا لم يكن نصب عمرا على المحل
على الصحيح وهو مذهب سيبويه لان شرط العطف على الموضع مفقود وهو ان يكون للموضع محرز لا يتغير وهذا
موضح في علم النحو قال شهاب الدين وقد ذكر الزمخشري في اول الفاتحة في مالك يوم انه لما لم يتقصد به زمان صارت
اضافته محضة فلذلك وقع صفة للمعارف ثم لا نزاع في قوله انه يتوف بالاضافة ان لا يعمل لان العامل في نية الانفصال
عن الاضافة ومتى كان في نية الانفصال كان نكرة ومتى كان نكرة فلا يقع صفة للمعرفة وهذا احسن حيث يرد عليه
بقوله وقد تقدم تحقيق هذا في الفاتحة وقرا ابو حيوة والشمس والقمر جرا نسقا على الليل وقري شاذا والشمس
والقمر رفعا على الابتدا وكان من حقه ان يقرا حسبان رفعا على الخبر وانما قراه نصبا فالخبر حينئذ محذوف
تقديره مجعولان حسبانا او مخلوقان حسبانا فان قلت لا يكن في هذه القراءة رفع حسبان حتى يلزم الفارسي بذلك
لان الشمس والقمر ليسا نفس الحسبان فالجواب انهما في قراءة النصب اما مفعولان او لان وحسبانا ثان واما
صاحبا حال وحسبانا حال والمفعول الثاني هو الاول والحال لابد وان يكون صادقة على ذي الحال
فمهما كان الجواب لكم كان لنا والجواب ظاهر مما تقدم والحسبان فيه قولان احدهما انه جمع فقيل جمع حساب
كركاب وركبان وشهاب وشهبان وهذا قول ابي عبيدة الاخفش وابي الهيثم والمبرد وقال
ابو البقا هو جمع حسبانة وهو غلط لان الحسبانة القطعة من النار وليس المراد ذلك قطعا وقيل بل هو مصدر
كالرجحان والنقصان والخسران واما الحساب فهو اسم لا مصدر وهذا قول ابن السكيت وقال
الزمخشري الحسبان بالضم مصدر حسبت يعني بالفتح كما ان الحساب بالكسر مصدر حسبت يعني بالكسر
ونظيره الكفران والشكران وقيل بل الحسبان والحسبان مصدران وهو قول احمد بن يحيى وانشد
ابو عبيد عن ابي زيد في مجي الحسبان مصدرا قوله

على الله حسباني اذا النفس اشرفت على طمع او خاف شيئا ضميرها

وانتصاب حسبانا على ما تقدم من المفعولية او الحالية وقال ثعلب عن الاخفش انه منصوب على

اسقاط الخافض والتقدير بجريان بحسبان كقوله الشمس والقمر بحسبان وقوله لمن خلقت طينا اي من طين
وقوله ذلك اشارة الى ما تقدم من الفلق او الجعل او جميع ما تقدم من الاخبار في قوله فالق الحب
الى حسبانا ومعنى الاية جعل الشمس والقمر بحساب معلوم لا يجاوزانه حتى ينتهيا الى اقصى منازلهما ذلك تقدير
العزيز العليم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه والمعنى ان تقدير اجرام الافلاك
بصفاتها المخصوصة وهياتها المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطو والسرعة لا يمكن
تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات
وذلك مختص بالفاعل المختار

وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها الاية وهذا نوع ثالث
على كمال القدرة فقوله جعل لكم النجوم الظاهر ان جعل بمعنى خلق فيكون متعديا لواحد ولكم متعلق بجعل
وكذا لتهتدوا فان قيل كيف يتعلق حرفا جر متحدان في اللفظ والمعنى فالجواب
ان الثاني بدل من الاول بدل اشتمال باعادة العامل فان لتهتدوا جار ومجرور لان اللام لام كي والفعل
بعدها منصوب باضمار ان عند البصريين وقد تقدم تقريره والتقدير جعل لكم النجوم لاهتدائكم ونظيره
قوله لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم فلبيوتهم بدل من لمن يكفر باعادة العامل وقال
ابن عطية وقد يمكن ان يكون بمعنى صير ويقدر المفعول الثاني من لتهتدوا اي جعل لكم النجوم هداية قال
ابو حيان وهو ضعيف لندور حذف احد مفعولي ظن واخواتها قال شهاب الدين لم يدع ابن عطية
حذف المفعول الثاني حتى يجعله ضعيفا انما قال انه من لتهتدوا اي فيقدر متعلق الجار الذي وقع مفعولا
ثانيا كما يقدر في نظايره والتقدير جعل لكم النجوم مستقرة او كاينة لاهتدائكم واما قوله
اي جعل لكم النجوم هداية فلايضاح المعنى وبيانه والنجوم معروفة وهي جمع نجم والنجم في الاصل
مصدر يقال نجم الكوكب ينجم نجما ونجوما فهو ناجم ثم اطلق على الكوكب مجازا فالنجم يستعمل مرة اسما للكوكب
ومرة مصدرا والنجوم تستعمل مرة للكواكب وتارة مصدرا ومنه نجم النبت اي طلع ونجم قرن الشاة
وغيرها والنجم من النبات ما لا ساق له والشجر ما له ساق والتنجيم التفريق ومنه نجوم الكتابة تشبيها
بتفرق الكواكب

معنى الاية خلق لكم النجوم لتهتدوا بها الى الطرق والمسالك
في ظلمات البر والبحر حيث لا ترون شمسا ولا قمرا وهو ان السائر في البحر والقفار يهتدي بها في الليل
الى مقصده والى القبلة وايضا انها زينة للسما كما قال ولقد زينا السما الدنيا بمصابيح وقال
انا زينا السما الدنيا بزينة الكواكب ومن منافعها ايضا كونها رجوما للشياطين ثم قال
قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وفيه وجوه احدها ان هذه النجوم كما يمكن ان يستدل بها على الطرقات
في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه والثاني
ان يكون المراد هاهنا من العلم العقل فيكون نظير قوله تعالى في البقرة ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لقوم يعقلون وقوله في ال عمران ان في خلق السموات والارض الى قوله
الى قوله لايات لاولي الالباب الثالث ان المراد من قوله لقوم يعلمون اي لقوم يتفكرون ويتاملون
ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغايب

وهو الذي انشاكم من نفس واحدة الاية وهذا نوع رابع من دلايل وجود الاله تعالى وكمال
قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فقوله من نفس واحدة يعني ادم عليه السلام وهي نفس واحدة

وحوى عليها السلام مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة فان قيل
فما القول في عيسى فالجواب انه مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابيها فان قيل اليس القرآن دل
على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك فالجواب
ان كلمة من تفيد ابتدآ الغاية ولا نزاع ان ابتدا تكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف
في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله انشاكم وبين قوله خلقكم لان انشاكم يفيد انه خلقكم
لا ابتدا ولكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الابوين كما يقال في النبات انه تعالى
انشاه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتها فمستقر قرا ابن كثير وابو عمرو بكسر القاف
والباقون بفتحها واما مستودع فالكل قروه مفتوح الدال وقد روي الاعرج عن ابي العلا كسرها فمن
كسر القاف جعل مستقرا اسم فاعل والمراد به الاشخاص وهو مبتدا محذوف الخبر اي فمنكم مستقر اما في
الاصلاب او البطون او القبور وعلى هذه القراة يتناسق ومستودع بفتح الدال وجوز ابو البقا في مستقر
بكسر القاف ان يكون مكانا وبه بدا قال فيكون مكانا مستقرا لكم انتهى يعني والتقدير ولكم مكان مستقر
وهذا ليس بظاهر البتة اذ المكان لا يوصف بكونه مستقرا بكسر القاف بل بكونه مستقرا فيه واما مستودع
بفتحها فيجوز ان يكون اسم مفعول وان يكون مكانا وان يكون مصدرا فيقدر للاول فمنكم مستقر في الاصلاب
ومستودع في الارحام او مستقر في الارض ظاهرا ومستودع فيها باطنا ويقدر للثاني فمنكم مستقر
ولكم مكان تستودعون فيه ويقدر للثالث فمنكم مستقر ولكم استيداع واما من فتح القاف
فيجوز فيه وجهان فقط ان يكون مكانا وان يكون مصدرا اي فلكم مكان تستقرون فيه وهو الصلب
او الرحم او الارض او لكم استقرار فيما تقدم ويمتنع ان يكون اسم مفعول لان فعله قاصر لا يبنى منه اسم
مفعول فيكون اسم مكان والمستقر هو بمنزلة المقر واذا كان كذلك لم يجز ان يكون خبره المقدر منكم بل يكون
خبره لكم فالتقدير لكم مقر بخلاف مستودع حيث جاز فيه الاوجه الثلثة وتوجيه قراة ابي عمرو في
رواية الاعور عنه في مستودع بالكسر على ان يجعل الانسان كانه مستودع رزقه واجله حتى اذا
نفد كانه ردها وهو مجاز حسن ويؤيده قول الشاعر

وما المال والاهلون الا ودیعة ولا بد يوما ان ترد الودايع

والانشا الاحداث والتربيه ومنه انشا السحاب وقال تعالى اومن ينشا في الحلية فهذا يراد به التربيه
واكثر ما يستعمل الانشا في احداث الحيوان وقد جا في غيره قال تعالى وينشي السحاب الثقال
والانشا قسيم الخبر وهو ما لم يكن له خارج وهل هو مندرج في الطلب او بالعكس او قسم براسه خلاف
وقيل على سبيل التقريب مقاربة اللفظ لمعناه وقال الزمخشري فان قلت فلم يعلمون مع ذكر
النجوم ويفقهون مع ذكر انشا بني ادم قلت كان انشا الانس من نفس واحدة وتصريفهم على احوال
مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر
مطابقا له قال ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام
والمستودع الاصلاب قال كريب كتب جريتما الى ابن عباس يساله عن هذه الاية فاجاب
المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرا ونقر في الارحام ما نشا قال سعيد ابن جبير قال

قال ابن عباس هل تزوجت قلت لا قال اما انه ما كان من مستودع في ظهرك فسيخرجه الله عز وجل ويؤيده
ايضا ان النطفة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين في رحم الام يبقى زمانا طويلا فلما كان المكث
في الرحم اكثر مما في صلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم اولى وقيل المستقر صلب
الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير وحصلت في رحم الام
بفعل الغير فاشبهت الوديعة كان الرجل اودعها ما كان مستقرا عنده وقال
الحسن المستقر حاله بعد الموت والمستودع حاله قبل الموت لانه اشبه الوديعة لكونها مشرفة على
الذهاب والزوال وقيل العكس وقال مجاهد مستقر على ظهر الارض ومستودع عند الله تعالى
في الاخرة لقوله عز وجل ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين وقيل المستودع القبر والمستقر
الجنة والنار وقال ابو مسلم تقديره هو الذي انشاكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم انثى
الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وتستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع
لان رحمها شبيه بالمستودع لتلك النطفة والمقصود من ذكر هذه التفاوت في الصفات ان هذا الاختلاف
لا بد له من سبب ومؤثر وذلك هو الفاعل المختار الحكيم وهو الذي انزل
من السماء ماء الاية هذا نوع خامس من الدلايل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته واحسانه
الى خلقه فاخرجنا فيه التفات من غيبة الى تكلم بنون العظمة والباء في به للسببية
وقوله نبات كل شي قيل المراد كل ما يسمى نباتا في اللغة وقال الفرا رزق كل شي اي ما يصلح ان يكون
غذا لكل شي فيكون مخصوصا بالمتغذي به وقال الطبري هو جميع ما ينمو من الحيوان والنبات
والمعادن لان كل ذلك يتغذى بالماء ويترتب على ذلك صناعة اعرابية وذلك انا اذا قلنا بقول
غير الفرا كانت الاضافة راجعة في المعنى الى اضافة شبه الصفة لموصوفها اذ يصير المعنى على ذلك
فاخرجنا به كل شي منبت فان النبات بمعنى المنبت وليس مصدرا كما في انبتكم من الارض نباتا
واذا قلنا بقول الفرا كانت الاضافة اضافة بين متباينين اذ يصير المعنى غذا كل شي او رزقه ولم
ينقل ابو حيان عن الفرا غير هذا القول والفرا في هذه الاية القولان المتقدمان فانه قال
رزق كل شي قال وكذا جا التفسير وهو وجه الكلام وقد يجوز في العربيه ان يضيف النبات
الى كل شي ولست تريد بكل شي النبات ايضا فيكون مثل قوله حق اليقين واليقين هو الحق
هذه الاية تقتضي نزول المطر من السما قال الجبائي ان الله تعالى ينزل الما من السما الى السحاب
ومن السحاب الى الارض لظاهر النص وقال بعض الفلاسفة ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض
ثم تصعد وترتفع الى الهوا فينعقد الغيم منها ويتقاطر وذلك هو المطر وقيل المراد انزل من جانب
السما ماء وقيل نزل من السحاب وسمي السحاب سما لان العرب تسمي كل ما فوقك سما كسما البيت ونقل الواحدي
في البسيط عن ابن عباس يريد بالماء ههنا المطر ولا تنزل نقطة من المطر الا ومعها ملك
فاخرجنا به نبات كل شي يدل على ان اخراج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول
بالطبع والمتكلمون ينكرونه قال الفرا هذا الكلام يدل على انه اخرج به نبات كل شي وليس الامر

كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شي له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون
داخلا فيه وقوله فاخرجنا بعد قوله انزل فيه التفات وهو من الفصاحة مذكور في قوله تعالى
حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وقوله فاخرجنا هذه تسمى نون العظمة لا نون الجمع كقوله انا ارسلنا نوحا
انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه فاخرجنا منه في الها وجهان احدهما ان يعود على النبات
وهو الظاهر ولم يذكر الزمخشري غيره ويكون من على بابها من كونها لابتدا الغاية او يكون للتبعيض
وليس كذلك بذلك والثاني ان يعود على الما ويكون من سببيه وذكر ابو البقا الوجهين فقال
فاخرجنا منه اي بسببه ويجوز ان يكون الهاء في منه راجعة على النبات وهو الاشبه وعلى الاول
يكون فاخرجنا بدلا من اخرجنا الاول اي انه يكتفي في المعنى بالاخبار بهذه الجملة الثانية والا فالبدل
الصناعي لا يظهر فالظاهر ان فاخرجنا عطف على فاخرجنا الاول وقال ابو حيان واجاز ابو
البقا ان يكون بدلا من فاخرجنا قلت انما جعله بدلا بنا على عود الضمير في منه عايد على النبات
والخضر بمعنى الاخضر كعور واعور قال ابو اسحق يقال اخضر يخضر فهو خضير كاعور فهو عور واعور
والخضرة احد الالوان وهي بين البياض والسواد ولكنها الى السواد اقرب ولذلك اطلق الاسود على الاخضر
وبالعكس ومنه سواد العراق لخضرة ارضه بالشجر وقال تعالى مدهامتان اي شديدتا السواد لريها
والمخاضرة مبايعة الخضر والثمار قبل بلوغها والخضيرة نخلة ينتثر بسرها اخضر وقوله عليه السلام اياكم
وخضرا الدمن فقد فسره عليه السلام بقوله المراة الحسنا في المنبت السو والدمن مطارح الزبالة
وما يستقذر فقد ينبت فيهما ما يستحسنه الرايي قال الليث الخضر في كتاب الله الزرع والكلا وكل نبات
من الخضر وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد بهذا الخضر العود
الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبلة مركبة عليه في من فوقه يخرج منه اي من الخضر
والجمهور على نخرج مسندا الى ضمير المعظم نفسه وقرا ابن محيصن والاعمش يخرج بيا الغيبة مبنيا للمفعول
حب قايم مقام فاعله وعلى كلتا القرائتين يكون الجملة صفة لخضرا وهذا هو الظاهر وجوزوا فيها ان يكون
مستانفة ومتراكب رفعا ونصبا صفة لحب بالاعتبارين والمعنى ان يكون الحبات متراكبة بعضها فوق
بعض مثل سنابل البر والشعير والارز وساير الحبوب ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها
الابر والمقصود من تخليقها منع الطير من التقاط تلك الحبات المتراكبة ومن النخل من طلعها
قنوان يجوز في هذه الجملة اوجه احسنها ان يكون من النخل خبرا مقدما ومن طلعها بدل بعض من كل باعادة
العامل فهو كقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله وقنوان مبتدا موخر
وهذه الجملة ابتدايية عطفت على الفعلية قبلها الثاني ان يكون قنوان فاعلا بالجار قبله وهو من النخل
ومن طلعها على ما تقدم من البدلية وذلك على راي الاخفش الثالث ان يكون المسالة من قول
باب التنازع يعني ان كلا من الجارين يطلب قنوانا على انه فاعل على راي الاخفش فان اعملت
وهو مختار قول البصريين اضمرت في الاول وان اعملت الاول كما هو مختار قول الكوفيين اضمرت في الثاني

قال ابو البقا والوجه الاخر ان يرتفع قنوان على انه فاعل من طلعها الى اعمال الثاني الرابع
ان يكون قنوان مبتدا ومن طلعها الخبر وفي من النخل ضمير تقديره وينبت من النخل شي او ثمر فيكون من طلعها
بدلا منه قاله ابو البقا قال شهاب الدين وهذا الكلام لا يصح لانه بعد ان جعل من طلعها الخبر كيف
يجعله بدلا فان قيل يجعله بدلا منه لا من النخل خبر للمبتدا فالجواب انه قد قدم هذا الوجه وجعله مقابلا
لهذا فلابد ان يكون هذا غيره فانه قال قبل ذلك وفي رفعه وجهان احدهما هو مبتدا وفي خبره وجهان
احدهما هو من النخل ومن طلعها بدل باعادة الجار قال ابو حيان وهذا اعراب فيه تخليط
الخامس ان يكون مبتدا محذوف الخبر لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان هذا
نص الزمخشري وهو كما قال ابو حيان لا حاجة اليه لان الجملة مستقلة في الاخبار بدونه السادس
ان يكون من النخل متعلقا بفعل مقدر ويكون من طلعها قنوان جملة ابتدايية في موضع المفعول
بنخرج واليه ذهب ابن عطية فانه قال ومن النخل تقديره ونخرج من النخل ومن طلعها قنوان ابتدا خبره مقدم
والجملة في موضع المفعول بنخرج قال ابو حيان وهذا خطا لان ما يتعدى الى مفعول واحد لا تقع الجملة
في موضع مفعوله الا اذا كان الفعل مما يعلق وكان في الجملة مانع يمنع من العامل في شي من مفرداته على ما شرح
في النحو ونخرج ليس مما يعلق وليس في الجملة ما يمنع من العامل في مفرداتها اذ لو تسلط الفعل على شي من مفردات
الجملة لكان التركيب ونخرج من النخل من طلعها قنوانا بالنصب مفعولا به وقال ابو حيان
ومن قرا يخرج منه حب متراكب جاز ان يكون قوله ومن النخل من طلعها قنوان معطوفا عليه نحو يضرب
في الدار زيد وفي السوق عمرو اي انه يعطف قنوان على حب ومن النخل يعطف على منه ثم قال
وجاز ان يكون مبتدا وخبرا وهو الاوجه والقنوان جمع لقنو كالصنوان جمع لصنو والقنو العذق
بكسر العين وهو عنقود النخلة ويقال له الكباسة قال امرو القيس

وفرع يعشي المتن اسود فاحم اثيث كقنو النخلة المتعثكل

وقال ايضا

سوامق جبار اثيث فروعه وعالين قنوانا من البسر احمرا

والقنوان جمع تكسير قال ابو علي الكسرة التي في قنوان ليست التي كانت في قنو لان تلك
حذفت في التكسير وعاقبتها كسرة اخرى كما قدر تغيير كسرة هجان جمعا غير كسرته مفردا فكسرة هجان جمعا
ككسرة ظراف قال الواحدي وهذا مما يوضحه الضمة في اخر منصور على قول من قال
يا حار يعني بالضمة ليست التي كانت فيه في قول من قال يا حار يعني بالكسر وفيه لغات فلغة الحجاز قنوان
بكسر القاف وهي قراءة الجمهور وقرا الاعمش والخفاف عن ابي عمرو والاعرج بضمها ورواها السلمي عن علي
ابن ابي طالب وهي لغة قيس ونقل ابن عطية عكس هذا فجعل الضم لغة الحجاز فانه قال
وروي عن الاعرج ضم القاف على انه جمع قنو بضم القاف قال الفرا وهي لغة قيس واهل الحجاز
والكسر اشهر في العرب واللغة الثالثة قنوان بفتح القاف وهي قراءة ابي عمرو في رواية هرون عنه
وخرجها ابن جني على انها اسم جمع لقنو لا جمعا اذ ليس في صيغ الجموع ما هو على وزن فعلان بفتح الفاء
ونظره الزمخشري بركب وابو البقا بالباقر وتنظير ابي البقا اولى لانه لا خلاف في الباقر انه اسم جمع

واما ركبه ففيه خلاف لابي الحسن مشهور ويدل على ذلك ايضا انه قد سمع في المفرد كسر القاف
وضمها كما اجمع عليهما واما الفتح فلم يرد في المفرد واللغة الرابعة قنيان بضم القاف
مع اليا دون الواو والخامسه قنيان بكسر القاف مع اليا ايضا وهاتان لغتا تميم وربيعه واما
المفرد فلا يقولونه باليا اصلا بل بالواو سوا كسروا القاف ام ضموها فلا يقولون الا قنوا وقنوا
ولا يقولون قنيا ولا قنيا فخالف الجمع مفرده في المادة وهو غريب واختلف في مدلول
القنو فقيل هو الجمار وهذا يكاد يكون غلطا وكيف يوصف بكونه دانيا اي قريب الجنا والجمار انما
هو في قلب النخله والمشهور انه العذق كما تقدم ذلك وقال ابن عباس يريد العراجين
التي قد نزلت من الطلع دانيه ممن يجتنيها وروي عنه انه قال خيار النخل لاصقه عذوقها بالارض
قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيده لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله
سرابيل تقيكم الحر ولم يقل سرابيل تقيكم البرد وقيل ايضا ذكر الدانيه القريبه وترك البعيده لان
النعمه في القريبه اكثر قال ابو عبيد واذا ثنيت قنوا قلت قنوان بكسر النون ثم جا جمعه على لفظ
الاثنين مثل صنو وصنوان والاعراب على النون في الجمع وليس لهما في كلام العرب نظير قال

ومال بقنوان من البسر احمرا

قال شهاب الدين اذا وقف على قنوان المثنى رفعا وعلى قنوان جمعا وقع الاشتراك اللفظي الا
ترى انك اذا قلت عندي قنوان وقفا احتمل ما ذكرته من التثنيه والجمع فاذا وصلت
وقع الفرق فانك على الاعراب على النون حال جمعه كزيدان وصردان وتكسر النون في التثنيه
ويقع الفرق ايضا بوجوه اخر منها انقلاب الالف يا نصبا وجرا في التثنيه نحو رايت قنويك وصنويك
ومررت بقنويك وصنويك ومنها حذف نون التثنية اضافه وثبوت النون في الجمع نحو جا
قنواك وصنواك وقنوانك وصنوانك ومنها في النسب فانك تحذف علامتي التثنيه فتقول
قنوي وصنوي ولا تحذف الالف ولا النون اذا اردت الجمع بل تقول قنواني وصنواني وهذان
اللفظان في الجمع تكسير ايشبهان الجمع تصحيحا وذلك ان كلا منهما لحق اخره علامتان في حال
الجمع مزيدتان ولم يتغير معهما بنا الواحد والفرق ما تقدم وايضا فان الجمع من قنوان وصنوان انما
فهمناه من صيغة فعلان لا من الزيادتين بخلاف الزيدين فان الجمع فهمناه منهما وقال
الراغب بعد ان ذكر انه العذق والقناه يشبهه القنو في كونهما غصنين واما القناه التي يجري فيها
الما قيل لها ذلك لانها تشبه القناة في الخط والامتداد وقيل اصلها من قنيت الشي اذا ادخرته
لانها مدخر للما وقيل هو من قاناه اي خالطه قال امرء القيس

كبكر مقاناه البياض بصفرة غذاها نمير الما غير محلل

واما القنا الذي هو احديداب في الانف فيشبه في الهيئه بالقنا يقال رجل اقنى وامراه قنوا كاحمر
وحمرا والطلع اول ما يخرج من النخله في اكمامه قال ابو عبيد الطلع الكفري قبل ان ينشق
عن الاعريض والاعريض يسمي طلعا يقال اطلعت النخله اذا اخرجت طلعها تطلع اطلاعا وطلع الطلع
يطلع طلوعا فغرقوا بين الاسنادين وانشد بعضهم في مراتب ما تثمر النخل

قول الشاعر

ان شيت ان تضبط يا خليل | اسما ما تثمر النخيل
فاسمعه موصوفا على ما اذكر | طلع وبعده خلال يظهر
وبلح ثم يليه بسر | ورطب تجنيه ثم تمر
فهذه انواعها يا صاح | مضبوطة عن صاحب الصحاح

وجنات الجمهور على كسر التا من جنات لانها منصوبه نسقا على نبات اي فاخرجنا
بالما النبات وجنات وهو من عطف الخاص على العام تشريفا لهذين الجنسين على غيرهما كقوله
تعالى وملايكته ورسله وجبريل وميكال وعلى هذا فقوله ومن النخل من طلعها قنوان جمله معترضه
وانما جي بهذه الجمله معترضه وابرزت في صورة المبتدا والخبر تعظيما للمنه به لانه من اعظم قوت
العرب ولانه جامع بين التنكه والقوت وجوز ان ينتصب جنات نسقا على خضرا وجوز الزمخشري
وجعله الاحسن ان ينتصب على الاختصاص كقوله والمقيمين الصلاة قال لفضل هذين الصنفين
وكلامه يفهم ان القراة الشهيرة عنده برفع جنات والقراه بنصبها شاذه فانه من اول
ما ذكر توجيه الرفع كما سياتي ثم قال وقري وجنات بالنصب فذكر الوجهين المتقدمين وقرا
الاعمش ومحمد بن ابي ليلي وابو بكر في روايه عنه عن عاصم وجنات بالرفع وفيها ثلثه اوجه احدها
انها مرفوعه بالابتدا والخبر محذوف واختلف عبارة المعربين في تقديره فمنهم من قدره متقدما ومنهم من
قدره متاخرا فقدره الزمخشري متقدما اي وثم جنات وقدره ابو البقا ومن الكرم جنات
وهذا تقدير حسن لمقابلة قوله ومن النخل اي من النخل كذا ومن الكرم كذا وقدره النحاس ولهم جنات
وقدره ابن عطيه ولكم جنات ونظيره قراة وحور عين بعد قوله يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب
ولهم حور عين ومثل هذا اتفق على جوازه سيبويه والكسايي والفرا وقدره ابو حيان متاخرا
فقال اي وجنات من اعناب اخرجناها قال ودل على تقديره قبل فاخرجنا كما تقول اكرمت عبد الله
واخوه اي واخوه اكرمته قال شهاب الدين وهذا التقدير سبقه اليه ابن الانباري فانه قال
الجنات رفعت بمضمر بعدها تاويلها وجنات من اعناب اخرجناها فجري مجرى قول
العرب اكرمت عبد الله واخوه يريدون واخوه اكرمته قال الفرزدق

غداة احلت لابن اصرم طعنه حصين عبيطات السدايف والخمر

فرفع الخمر وهي مفعوله على معنى واحلت لها الطعنه الوجه الثاني ان يرتفع عطفا على قنوان
تغليبا للجوار كقول الشاعر

وزججن الحواجب والعيونا

فنسق العيون على الحواجب تغليبا للمجاوره والعيون لا تزجج كما ان الجنات من الاعناب
لا تكون من الطلع هذا نص مذهب ابن الانباري ايضا فتحصل في الاية مذهبان وفي الجمله
فالجواب ضعيف وقد تقدم انه من خصايص النعت والثالث ان يعطف على قنوان قال
الزمخشري على معنى وحاصله او مخرجه من النخل قنوان وجنات من اعناب اي من نبات اعناب

قال ابو حيان وهذا العطف هو على ان لا يلحظ فيه قدمن النخل فكانه قال
ومن النخل قنوان دانية وجنات من اعناب حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من قريش
منطلقان قال شهاب الدين وقد ذكر الطبري ايضا هذا الوجه اعني عطفها على قنوان وضعفه ابن
عطية كانه لم يظهر له ما ظهر لابي القسم من المعنى المشار اليه ومنع ابو البقا عطفه على قنوان قال
لان العنب لا يخرج من النخل وانكر ابو عبيد وابو حاتم هذه القراءة قال ابو حاتم هذه
القراءة محال لان الجنات من الاعناب لا تكون من النخل قال شهاب الدين اما جواب
ابي البقا فيما قاله الزمخشري واما جواب ابي عبيد وابي حاتم فيما تقدم من توجيه الرفع ومن اعناب
صفة لجنات فتكون في محل رفع او نصب بحسب القرائين ويتعلق بمحذوف والزيتون
والرمان لم يقراها احد الا منصوبين ونصبهما اما عطف على جنات واما على نبات وهذا ظاهر
قول الزمخشري فانه قال وقرئ وجنات بالنصب عطفا على نبات كل شي اي واخرجنا به جنات
من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان ونص ابو البقا على ذلك فقال
وجنات بالنصب عطفا على نبات ومثله الزيتون والرمان وقال ابن عطية عطفا على جنات وقيل
على نبات وقد تقدم ان في المعطوف الثالث فصاعدا احتمالان احدهما عطفه على ما يليه والثاني
عطفه على الاول نحو مررت بزيد وعمرو وخالد فخالد يحتمل عطفه على زيد او عمرو وتقدم ان فايدة
الخلاف تظهر في نحو مررت بزيد وعمرو وخالد بك وبزيد وبعمرو فان جعلته عطفا على الاول
لزمت البا والا جازت والزيتون وزنه فيعول فاليا مزيدة والنون اصلية لسقوط ذلك في الاشتقاق
وثبوت ذي قالوا ارض زيتة اي كثيرة الزيتون فهو نظير قيصوم ولان فعلولا مفقود او نادر ولا يتوهم
ان تاوه اصلية ونونه مزيدة بدلالة الزيت فانهما مادتان متغايرتان وان كان الزيت معتصرا منه
ويقال زات طعامه اي جعل فيه زيتا وزات راسه اي دهنه به وازدات اي ادهن ابدلت
تا الافتعال دالا بعد الزاي كازدجر وازدان والرمان وزنه فعال ونونه اصلية فهو نظير عناب
وحماض كقولهم ارض رمنة اي كثيرته قال الفرا قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر
الرمان كقوله واسال القرية يريد اهلها القرية ذكر تعالى هنا اربعة
انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وقدم الزرع على الشجر لان الزرع غذا وثمار الاشجار
فواكه والغذا مقدم وقدم النخل على الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذا بالنسبة الى العرب
قال الحكما بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد في النبات ولهذا قال
عليه السلام اكرموا النخلة فانها عمتكم فانها خلقت من طين ادم وذكر العنب عقيب النخل لان العنب
اشرف انواع الفواكه لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى اخر الحال فاول ما يظهر على الشجر
خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة وقد تمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام
شريف للاصحا والمرضى وقد يتخذ رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب
الصفرا ويتخذ الطبخ منه وكانه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها
ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو الذ الفواكه المدخرة ثم يخرج منه اربعة انواع من

المتناولات وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا تحصر الا في مجلدات
والخمر وان كان الشرع قد حرمها لكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس وانهما اكبر من نفعهما والا طبا
يعدون من عجيب جوارشات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه
واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع كثير البركة لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل عنه ايضا دهن عظيم
النفع في الاكل وساير وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا لانه جسم مركب من اربعة
اقسام قشره وشحمه وعجمه وماوه فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم فهي باردة يابسة
ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما الرمان فبالضد من هذه الصفات
فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبايع المعتدلة وفي ذلك تقوية
المزاج الضعيف وهو غذا من وجه ودوا من وجه فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلثة
في غاية الكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ما الرمان في غاية اللطافة والاعتدال
فكانه تعالى جمع فيه بين المتضادين المتغايرين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل
واتم ونبه تعالى بذكر هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات على البواقي
مشتبها حال اما من الرمان لقربه وحذفت الحال من الاول تقديره والزيتون
مشتبها ومعنى التشابه اي في اللون وعدم التشابه اي في الطعم وقيل هي حال من الاول
وحذفت حال الثاني وهذا كما تقدم في الخبر المحذوف نحو والله ورسوله احق ان يرضوه والى هذا
نحا الزمخشري فانه قال تقديره والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله

كنت منه ووالدي بريا

قال ابو حيان فعلى قوله يكون تقدير البيت كنت منه بريا ووالدي كذلك اي بريا والبيت
لا يتعين فيه ما ذكر لان بريا على وزن فعيل كصديق ورفيق فصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى والمجموع
فيحتمل ان يكون بريا خبر كان على اشتراك الضمير والظاهر المعطوف عليه فيه اذ يجوز ان يكون خبرا
عنهما ولا يجوز ان يكون حالا عنهما اذ لو كان التركيب مشتبهين وغير متشابهين وقال
ابو البقا حال من الرمان ومن الجميع فان عني في المعنى فصحيح ويكون على الحذف كما تقدم وان اراد
في الصناعة فليس بشي لانه كان يلزم المطابقة والجمهور مشتبها وقرئ متشابها وغير متشابه
كالثانية وهما بمعنى واحد قال الزمخشري كقولك اشتبه الشيئان وتشابها كاستويا
وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا انتهى وايضا فقد جمع بينهما في هذه الاية في قوله
مشتبها وغير متشابه قال بعضهم متشابهة في اللون والشكل
مع انها تكون مختلفة في الطعم واللذة وقد تكون مختلفة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة
والحموضة وقيل ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة مختلفة في الطعم والخاصية
وقال قتادة مشتبها ورقها مختلفا ثمرها لان ورق الزيتون يشبه ورق الرمان
وقيل انك اذا اخذت عنقود العنب وجدت جميع حباته ناضجة حلوة طيبة الا حبات
مخصوصة لم تدرك بل بقيت على اول حالها من الحموضة والعفوصة وعلى هذا فبعض حبات ذلك

العنقود متشابهه وبعضها غير متشابه   الى ثمره متعلق بانظروا وهي بمعنى الرويه وانما تعدت
بالى لما تضمنه من التفكر وقرا الاخوان ثمره بضمتين والباقون بفتحتين وقري شاذا بضم الاول
وسكون الثاني فاما قراه الاخوين فيحتمل اربعه اوجه احدها ان يكون اسما مفردا كطنب وعنق والثاني
انه جمع الجمع فثمر جمع ثمار وثمار جمع ثمره وذلك نحو اكم جمع اكام واكام جمع اكمه فهو نظير كتاب
وكتب والثالث انه جمع ثمر كما قالوا اسد واسد والرابع انه جمع ثمره قال
الفارسي والاحسن ان يكون جمع ثمره كخشبه وخشب واكمه واكم ونظيره في المعتل لابه ولوب وناقه ونوق
وساحه وسوح واما قراءه الجماعه فالثمر اسم جنس مفرده ثمره كشجر وشجره وبقر وبقره وجزر وجزره
واما قراءه التسكين فهي تخفيف قراءه الاخوين وقيل بل هي جمع ثمره كبدن جمع بدنه ونقل بعضهم انه
يقال ثمره بزنه سمره وقياسها على هذا ثمر كسمر بحذف التا اذا قصد جمعه وقياس تكسيره اثمار كعضد
واعضاد وقد قرا ابو عمرو الذي في سورة الكهف بالضم وسكون الميم فهذه القراءه التي هنا فصيحه
كان قياس ابي عمرو ان يقراهما شيا واحدا لولا ان القراءة مستندها النقل وقرا ابو عمرو والكسائي
وقنبل خشب بالسكون والباقون بالضم فهذه القراءه نظير تيك وهذا الخلاف اعني في ثمره والتوجيه
بعينه جار في سورة يس واما الذي في سورة الكهف ففيه ثلاث قراءات فعاصم يقروه بفتحتين كما يقروه
في هذه السوره وفي يس فاستمر على عمل واحد والاخوان يقرانه بضمتين في السور الثلاث
فاستمروا على عمل واحد واما نافع وابن كثير وابن عامر فقروا اما في الانعام ويس بفتحتين وقروا اما في
الكهف بضمتين واما ابو عمرو فقرا اما في الانعام ويس بفتحتين وما في الكهف بضمه وسكون وقد ذكروا
في توجيه الضمتين في الكهف ما لا يمكن ان يأتي في السورتين وذلك انهم قالوا في الكهف الثُّمر بالضم المال
وبالفتح الماكول   اذا اثمر ظرف لقوله انظروا وهو يحتمل ان يكون متمحضا للظرف
وان يكون شرطا وجوابه محذوف او متقدم عند من يري ذلك اي اذا اثمر فانظروا اليه
وينعه الجمهور على فتح اليا من ينعه وسكون النون وقرا ابن محيصن بضم الياء وهي قراءة قتاده والضحاك
وقرا ابراهيم ابن ابي عبله واليمان يانعه ونسبها الزمخشري لابن محيصن ويجوز ان يكون عنه قراتان
والينع بالفتح والضم مصدر ينعت الثمره اي نضجت والفتح لغة الحجاز والضم لغه بعض نجد ويقال
ايضا ينع بضم اليا والنون وينوع بواو بعد ضمتين وقيل الينع بالفتح جمع يانع كتاجر وتجر وصاحب
وصحب ويقال ينعت الثمره واينعت ثلاثيا ورباعيا بمعنى وقال الحجاج اري روسا
قد اينعت وحان قطافها ويانع اسم فاعل وقيل اينعت الثمر وينعت احمرت قاله الفرا ومنه
الحديث في الملاعنه ان ولدته احمر مثل الينعه وهي خرزه حمرا قيل هي العقيق او نوع منه
ويقال ينعت تينع بفتح العين في الماضي وكسرها في المستقبل هذا قول
ابي عبيد وانشد   حولها الزيتون قد ينعا
وقال الليث بعكس هذا اي بكسرها في الماضي وبفتحها في المستقبل واينعت
فهي تينع وتونع ايناعا وينعا بفتح اليا وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع
امر بالنظر في اول حال حدوث الثمره وقوله وينعه امر بالنظر في حال تمامها وكمالها

والمقصود منه ان هذه الثمار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند كمالها تنتقل الى احوال
مضاده للاحوال السابقه مثل انها كانت موصوفه بالخضره فتصير سودا او حمرا او صفرا وكانت موصوفه
بالعفوصه او الحموضه فصارت موصوفه بالحلاوه وربما كانت في اول الامر بارده بحسب الطبيعه فتصير
في آخر الامر حاره بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ليس هو تاثير
الطبايع والفصول والانجم والافلاك لان نسبه هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتيه
متساويه متشابهه والنسب المتشابهه لا يمكن ان يكون سببا لحدوث الحوادث المختلفه ولما بطل اسناد
حدوث هذه الحوادث الى الطبايع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر الحكيم العليم المدبر
لهذا العالم على وفق الرحمه والمصلحه والحكمه فناسب ختام هذه الايه بقوله ان في ذلكم لايات لقوم يومنون
لدلالة ما تقدم على وحدانيته وايجاده المصنوعات المختلفه مع انها نابته من ارض واحده وتسقى بماء واحد
وهذه الدلايل انما تنفع المومنين دون غيرهم كقوله هدى للمتقين قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان
بالله لانه ايه لمن امن ومن لم يومن فان قيل لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسله مع وجود هذه الدلاله
الجليه الظاهره فالجواب ان قوة الدلاله لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد حصول
الايمان فكانه قيل هذه الدلاله على قوتها وظهورها دلاله لو سبق قضا الله في حقه بالايمان لا تنفع بها
فاما من سبق قضا الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلاله البته فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه
على ما ذكرنا   قال القرطبي هذا الينع الذي يقف عليه جواز بيع الثمر وهو ان يطيب
اكل الفاكهة وتامن العاهة وهو عند طلوع الثريا بما اجرى الله سبحانه من العاده واحكمه من القدرة والعلم
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلعت الثريا صباحا رفعت
العاهة عن اهل البلد والنجم الثريا بلا خلاف وطلوعها صباحا لاثني عشر تمضي من شهر ايار وهو شهر مايه
وفي البخاري واخبرني خارجة ابن زيد بن ثابت ان زيد ابن ثابت لم يكن يبيع ثمار ارضه حتى تطلع الثريا
فيتبين الاصفر من الاحمر وقد استدل بهذه الاثار وما كان مثلها كنهيه عليه السلام عن بيع الثمر حتى يبدو
صلاحها وعن بيع الثمار حتى تذهب العاهة على اسقاط الجوايح من الثمار قال عثمان ابن سراقه فسالت
ابن عمر متى ذلك قال طلوع الثريا وقال الشافعي لم يثبت عندي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر بوضع الجوايح ولو ثبت عندي لم اعده والاصل المجتمع عليه ان كل من ابتاع ما يجوز بيعه وقبضه كانت
المصيبة منه قال ولو كنت قايلا بوضع الجوايح لوضعتها في القليل والكثير وهو قول
الثوري والكوفيين وذهب مالك واكثر اهل المدينه الى وضعها لحديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر
بوضع الجوايح اخرجه مسلم وبه قضى عمر بن عبد العزيز وهو قول احمد بن حنبل وساير اصحاب الحديث
وجعلوا لله شركا الجن الايه لما ذكر البراهين الخمسه من دلايل العالم الاعلى والاسفل
على ثبوت الالهيه وكمال القدرة والحكمه ذكر بعد ذلك ان من الناس من اثبت لله شركا وهذه المسلة تقدم ذكرها
الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره لان مثبتي الشرك طوايف منها عبدة الاصنام يقولون الاصنام شركا لله
في العبوديه والتكوين ومنها من يقول مدبر هذا العالم هو الكواكب وهولاء فريقان منهم من يقول

انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه
تعالى فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهولاء هم الذين ناظرهم الخليل صلى الله عليه وسلم بقوله لا احب
الافلين ومنها الذين قالوا للعالم الاهان احدهما يفعل الخير خلق النور والناس والدواب والانعام والثاني
ابليس يفعل الشر وهو ابليس خلق الظلمة والسباع والحيات والعقارب وهم المذكورون ههنا قال
ابن عباس والكلبي نزلت في الزنادقة اثبتوا الشركة لابليس في الخلق قال ابن عباس والذي
يقوي هذا قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار
والملايكة الروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كانها مستترة عن العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها
قال ابن الخطيب هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس
يلقبون بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زردشت انه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب
اليه يسمى زندي ثم اعرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كلما في هذا العالم من الخير
فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشر فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فقال
اكثرهم هو محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة وقال بعضهم انه قديم ازلي واتفقوا على انه شريك
لله في تدبير هذا العالم فخيره من الله وشره من ابليس فهذا شرح قول ابن عباس رضي الله عنه فان قيل
القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا شركا فالجواب
انهم يقولون عسكر الله هم الملايكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملايكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة
مقدسة يلهمون الارواح البشرية للخيرات والطاعات والشياطين فيهم ايضا كثرة عظيمة يلقون الوساوس الخبيثة
الى الارواح البشرية للخيرات والطاعات والشياطين فيهم والله تعالى مع عسكره من الملايكة يحاربون
ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا حكى الله عنهم انهم شركا من الجن شركا الجن الجمهور على
نصب الجن وفيه خمسة اوجه احدها وهو الظاهر ان الجن هو المفعول الاول والثاني هو شركا قدم ولله متعلق
بشركا والجعل ههنا بمعنى التصيير وفايدة التقديم كما قال الزمخشري استعظام ان يتخذ لله شريك من كان ملكا
او جنيا او انسيا ولذلك قدم اسم الله على الشركا انتهى ومعنى كونهم جعلوا الجن شركا لله هو اعتقادهم انهم يخلقون
المضار والحيات والسباع وقيل ثم طايفة من الملايكة يسمون الجن كان بعض العرب يعبدها الثاني
ان يكون شركا مفعولا اول ولله متعلق بمحذوف على انه المفعول الثاني والجن بدل من شركا اجاز ذلك
الزمخشري وابن عطية والحوفي وابو البقا ومكي ابن ابي طالب الا ان مكيا لما ذكر هذا الوجه جعل اللام من
لله متعلقة بجعل فانه قال الجن مفعول اول لجعل وشركا مفعول ثان مقدم واللام في لله متعلقة بشركا وان
شيت جعلت شركا مفعولا اول والجن بدلا من شركا ولله في موضع المفعول الثاني واللام متعلقة
بجعل قال شهاب الدين بعد ان جعل لله مفعولا ثانيا كيف يتصور ان يجعل اللام متعلقة بالجعل هذا ما لا
يجوز لانه لما صار مفعولا ثانيا تعين تعلقه بمحذوف على ما يقرر قال ابو حيان وما اجازوه
يعني الزمخشري ومن معه لا يجوز لانه لا يصح للبدل ان يحل محل المبدل منه فيكون الكلام منتظما لو قلت
وجعلوا لله الجن لم يصح وشرط البدل ان يكون على نية تكرار العامل في اشهر القولين او معونة للعامل

في المبدل منه على قول وهذا لا يصح هنا البتة لما ذكرنا قال شهاب الدين هذا القول
المنسوب للزمخشري ومن ذكر معه سبقهم اليه الفرا وابو اسحق فانهما اجازوا ان يكونا مفعولين قدم
ثانيهما على الاول واجازا ان يكون الجن بدلا من الشركا ومفسرا للشركا هذا نص عبارتهم وهو معنى
صحيح اعني كون البدل مفسرا فلا معنى لرد هذا القول وايضا فقد رد هو على الزمخشري عند قوله
تعالى الا ما امرتني به ان اعبدوا الله بانه لا يلزم في كل بدل ان يحل محل المبدل منه قال الا ترى الى تجويز
النحويين زيد مررت به ابي عبد الله ولو قلت زيد مررت بابي عبد الله لم يجز الا على راي الاخفش وقد سبق
هذا في المايدة فقد قرر هو انه لا يلزم حلول البدل محل المبدل منه فكيف يرد به هنا الثالث
ان يكون شركا هو المفعول الاول والجن هو المفعول الثاني قاله الحوفي وهذا لا يصح لما عرف ان الاول
في هذا الباب مبتدا في الاصل والثاني خبر في الاصل وتقرر انه اذا اجتمع معرفة ونكرة جعلت المعرفة
مبتدا والنكرة خبرا من غير عكس الا في ضرورة تقدم التنبيه على الوارد منها الرابع ان يكون شركا الجن
مفعولين على ما تقدم بيانه ولله متعلق بمحذوف على انه حال من شركا لانه لو تاخر عنها لجاز ان يكون صفة
لها قال ابو البقا وهذا لا يصح لانه يصير المعنى جعلوهم شركا في حال كونهم لله اي مملوكين
وهذه حال لازمة لا ينفك ولا يجوز ان يقال انها غير منتقلة لانها موكدة اذ لا تاكيد فيها هنا وايضا فان فيه
تقوية للعامل في معمول وقطعه عنه فان شركا يطلب هذا الجار ليعمل فيه والمعنى منصب على ذلك
الخامس ان يكون الجن منصوبا بفعل مضمر جوابا لسوال مقدر كان سايلا سال فقال
بعد قوله تعالى وجعلوا لله شركا من جعلوا لله شركا فقيل الجن اي جعلوا الجن نقله ابو حيان عن شيخه
ابي جعفر ابن الزبير وجعله احسن مما تقدم قال ويويد ذلك قراءة ابي حيوة ويزيد بن قطيب الجن رفعا
على تقديرهم الجن جوابا لمن قال جعلوا لله شركا فقيل هم الجن ويكون ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه
والاستنقاص بمن جعلوه شريكا لله تعالى وقال مكي واجاز الكسايي رفع الجن على معنى هم الجن فلم يرو
عنه قراءة وكانه لم يطلع على ان غيره قراها كذلك وقرا شعيب بن ابي حمزة ويزيد بن قطيب وابو حيوة
في رواية عنهم ايضا شركا الجن بخفض الجن قال الزمخشري وقرى بالجر على الاضافة التي للتبيين
فالمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم اطاعوهم كما اطاعوا الله قال ابو حيان ولا يتضح معنى هذه
القراءة اذ التقدير وجعلوا شركا الجن لله قال شهاب الدين معناها واضح بما فسره الزمخشري
في قوله والمعنى اشركوهم في عبادتهم الى اخره ولذلك سماها اضافة تبيين اي انه بين الشركا
كانه قيل الشركا المطيعين الجن وخلقهم الجمهور على خلقهم بفتح اللام فعلا ماضيا
وفي هذه الجملة احتمالان احدهما انها حالية فقد مضمرة عند قوم وغير مضمرة عند اخرين
والثاني انها مستانفة لا محل لها والضمير في خلقهم فيه وجهان احدهما انه يعود على الجاعلين
اي جعلوا له شركا مع انه خلقهم واوجدهم منفردا بذلك من غير مشارك له في خلقهم فكيف يشركون
به غيره ممن لا تاثير له في خلقهم والثاني انه يعود على الجن اي والحال انه خلق الشركا فكيف
يجعلون مخلوقه شريكا له وقرا يحيى بن يعمر وخلقهم بسكون اللام قال ابو حيان وكذا في

مصحف عبد الله قال شهاب الدين قوله وكذا في مصحف عبد الله فيه نظر من حيث ان الشكل الاصطلاحي
اعني ما يدل على الحركات الثلاث وما يدل على السكون كالجزمه كانت مصاحف السلف منها مجرده
والضبط الموجود بين ايدينا اليوم امر حادث يقال ان اول من احدثه يحيى بن يعمر فكيف ينسب
ذلك لمصحف عبد الله ابن مسعود وفي هذه القراءة تاويلان احدهما ان يكون خلقهم مصدرًا بمعنى اختلاقهم
قال الزمخشري اي اختلاقهم للافك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم الى الله في قولهم والله
امرنا بها انتهى فيكون لله هو المفعول الثاني قدم على الاول والتاويل الثاني ان يكون خلقهم مصدرًا بمعنى
مخلوقهم فيكون عطفا على الجن ومفعوله الثاني محذوف تقديره وجعلوا مخلوقهم وهو ما ينحتون من الاصنام
كقوله تعالى اتعبدون ما تنحتون شركا لله تعالى   تعالى وخرقوا قرا الجمهور خرقوا بتخفيف
الرآ ونافع بتشديدها وقرا ابن عباس بالحاء المهملة والفاء وتخفيف الرآء وبن عمر كذلك ايضا
الا انه شدد الراء والتخفيف في قراءة الجماعة بمعنى الاختلاق قال الفرا يقال خلق الافك وخرقه واختلقه
وافتراه وافتعله وخرصه بمعنى كذب فيه والتشديد للتكثير لان القايلين بذلك خلق كثير وجم غفير
وقيل هما لغتان والتخفيف هو الاصل وحكى الزمخشري انه سيل الحسن عن هذه الجمله فقال
كلمه عربيه كانت العرب تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله
وقال الزمخشري ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات واما قراءة الحاء
المهملة فمعناها التزوير اي زوروا له اولادا لان المزور محرف ومغير الحق الى الباطل
بغير علم فيه وجهان احدهما انه نعت لمصدر محذوف اي خرقوا له خرقا بغير علم قاله ابو البقاء
وهو ضعيف المعنى والثاني وهو الاحسن ان يكون منصوبا على الحال من فاعل خرقوا اي افتعلوا الكذب
مصاحبين للجهل وهو عدم العلم كقول اليهود عزير ابن الله وقول النصارى المسيح بن الله وقول
كفار العرب الملايكه بنات الله ثم نزه تعالى نفسه فقال سبحانه وتعالى عما يصفون والمقصود تنزيه الله
عن كل ما لا يليق به واعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم اثبتوا له بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين
فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملايكه بنات
الله وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع على فساد هذا القول لان الاله يجب ان يكون
واجب الوجود لذاته فولده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا فان كان واجب الوجود لذاته كان
مستقلا بنفسه قايما بذاته لا تعلق له في وجوده بالاخر ومن كان كذلك لم يكن ولدا البته
لان الولد مشعر بالفرعيه والحاجه وان كان ممكن الوجود فحينيذ يكون وجوده بايجاد واجب
الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا له فثبت ان من عرف ان الاله ما هو امتنع منه ان يثبت البنات
والبنين وايضا فان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنايه وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من
تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه وايضا فان الولد مشعر بكونه متولدا من جزء من اجزاء الوالد
وذلك انما يعقل في حق المركب من الاجزاء واما في حق الاحد الفرد الواجب لذاته فمحال فمن علم ما حقيقة

الله سبحانه استحال ان يقول له ولد فكان قوله تعالى وخرقوا له بنين وبنات بغير علم
بديع السموات والارض الايه لما بين فساد اقوال المشركين شرع في اقامة
الدلايل على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والارض والابداع عبارة عن تكوين
الشي من غير سبق مثال وتقدم الكلام عليه في البقرة وقرا الجمهور برفع العين وفيها ثلثه اوجه اظهرها
انه خبر مبتدا محذوف اي هو بديع فيكون الوقف على قوله والارض فهي جمله مستقله بنفسها الثاني
انه فاعل بقوله تعالى اي تعالى بديع السموات ويكون هذه الجمله الفعليه معطوفة على الفعل المقدر
قبلها وهو الناصب لسبحان فان سبحان كما تقدم من المصادر اللازم اضمار ناصبها الثالث
انه مبتدا وخبره ما بعده من قوله اني يكون له ولد وقرا المنصور بديع بالجر قال
الزمخشري ردا على قوله وجعلوا لله او على سبحانه كذا قاله ولم يبين على اي وجه من وجوه الاعراب
هو وكذا ابو حيان حكاه عنه ومر عليه ويريد بالرد كونه تابعا اما لله او للضمير المجرور في سبحانه
وبتعيينه له على كونه بدلا من الله او من الهاء في سبحانه ويجوز ان يكون نعتا لله على ان يكون اضافة
بديع اضافه محضه كما سياتي واما بتعيينه للهاء فيتعين ان يكون بدلا ويمتنع ان يكون نعتا وان
اعتقدنا تعريفه بالاضافه لمعارض آخر وهو ان الضمير لا ينعت الا ضمير الغايب على راي الكساي
فعلى رايه قد يجوز ذلك وقرا ابو صالح الشامي بديع نصبا ونصبه على المدح وهي تويد قراءة الجر
وقراءة الرفع المتقدمه يحتمل ان يكون اصلها الاتباع بالجر على البدل ثم قطع التابع رفعا وبديع
يجوز ان يكون بمعنى مبدع وقد سبق معناه او يكون صفه مشبهه اضيفت لمرفوعها كقولك
فلان بديع الشعر اي بديع شعره وعلى هذين القولين فاضافته لفظيه لانه في الاول
من باب اضافة اسم الفاعل لمنصوبه وفي الثاني من باب اضافة الصفة المشبهه لمرفوعها ويجوز
ان يكون بمعنى عدم النظير والمثل فيهما كانه قيل البديع في السموات والارض فالاضافه على هذا اضافه
محضه   انى يكون له ولد انى بمعنى كيف او من اين وفيها وجهان احدهما انها خبر كان الناقصه
ولـه في محل نصب على الحال وولد اسمها ويجوز ان يكون منصوبه على التشبيه بالحال
او الظرف كقوله كيف تكفرون بالله والعامل فيها قال ابو البقا يكون وهذا على راي من يجيز
في كان ان يعمل في الاحوال والظروف وشبههما وله خبر يكون وولد اسمها ويجوز في يكون ان يكون تامه
وهو احسن اي كيف يوجد له ولد واسباب الولديه منتفيه   ولم تكن له صاحبه هذه
الواو للحال والجمله بعدها في محل نصب على الحال من مضمون الجملة المتقدمه اي كيف يوجد له ولد
والحال انه لم يكن له زوجة وقد علم ان الولد انما يكون من بين ذكر وانثى وهو منزه عن ذلك
والجمهور على تكن بالتاء من فوق وقرا النخعي بالياء من تحت وفيه اربعة اوجه احدها ان الفعل
مسند الى صاحبه ايضا كالقراءة المشهورة وانما جاز التذكير للفصل   كقوله

لقد ولدا الاخيطلام سوء

وقوله

ان امراغره منكن واحدة بعدي وبعدك في الدنيا المغرود

وقال ابن عطيه ومذكير كان واخواتها مع تانيث اسمها اسهل من ذلك في سائر الافعال
قال ابو حيان ولا اعرف هذا عن النحويين ولم يفرقوا بين كان واخواتها غيرها وهذا كلام صحيح ويوبده
ان الفارسي وان كان يقول بحرفيه بعضها كليس فانه لا يجيز حذف التا منها لو قلت ليس هند قايمه
عنده لم يجز الثاني ان في يكون ضميرا يعود على الله تعالى وله خبر مقدم وصاحبه مبتدا موخر والجملة
خبر يكون الثالث ان يكون له وحده هو الخبر وصاحبه فاعل به لاعتماده وهذا اولى مما قبله
لان الجار اقرب الي المفرد والاصل في الاخبار الافراد الرابع ان في يكون ضمير الامر والشان وله
خبر مقدم وصاحبه مبتدا موخر والجملة خبر يكون مفسرة لضمير الشان ولا يجوز في هذا ان يكون له هو
الخبر وصاحبه فاعل به كما جاز في الوجه قبله والفرق ان ضمير الشان لا يفسر الا بجملة صريحه
وقد تقدم ان هذا النوع من قبيل المفردات ويمكن يجوز ان يكون الناقصه او التامه حسب ما تقدم
فيما قبلها وقوله وخلق كل شي هذه جملة اخباريه مستانفه ويجوز ان يكون حالا وهي حال لازمه

اعلم ان المقصود من الايه بيان ابطال قول من يثبت الولد لله تعالى فيقال
لهم اما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه ابدعه من غير تقدم نطفه ووالد واما ان تريدوا بكونه
ولدا لله تعالى كما هو المعهود من كون الانسان ولدا لابويه واما ان تريدوا بكونه ولد الله مفهوما
بالثامغايرا لهذين المفهومين اما الاول فباطل لانه تعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم
الاسفل بنا على اسباب معلومه الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان كذلك لزمهم الاعتراف
بان الله تعالى خلق السموات والارض من غير سابقه واذا كان كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات
والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه
مبدعا للسموات والارض ان يكون والدا لهما وذلك محال فلزم من كونه مبدعا لعيسي ان لا يكون والدا
له وهذا هو المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما
لان حدوث ما في السموات والارض ليس في سبيل الابداع اما حدوث ذات السموات والارض فقد كان
على سبيل الابداع فحصل الالزام بذكر السموات والارض لا بذكر ما فيهما وان ارادوا من الولاده الامر
المعهود في الحيوانات فهذا ايضا باطل من وجوه اولها ان الولادة لا تصح الا ممن له زوجة وشهوه وينفصل
عنه جزو في باطن تلك الصاحبه وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح به الاجتماع والافتراق
والحركه والسكون والشهوه واللذه وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله
اني يكون له ولد ولم يكن له صاحبه وثانيها ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا
على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فيعدل الي تحصيله بالطريق المعتاد واما الخالق لكل الممكنات

القادر على كل المحدثات فاذا اراد احداث شي قال له كن فيكون ومن كان هذا صفته يمتنع
احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شي وثالثها ان الولد اما ان يكون
قديما او محدثا لا جايز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته والواجب
لذاته غني عن غيره ممتنع كونه ولد الغيره فبقي ان يكون الولد محدثا واذا كان الولد محدثا فنقول
انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمال ونفع او يعلم انه ليس الامر
كذلك فان كان الاول فلا وقت يفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد فيه الا والداعي الي ايجاده حاصلا
قبله فيلزم حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون الولد ازليا وهو محال وان علم انه ليس له في
تحصيل الولد كمال ونفع فيجب ان لا يحدثه البته وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شي عليم واما
الاحتمال الثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم للعقل والقول باثبات
الولاده بنا على ذلك محض الجهل وهو باطل ذلكم اي ذلكم الموصوف
بتلك الصفات المتقدمه الله فاسم الاشارة مبتدا والله خبره وكذا ربكم وكذا الجمله من قوله
لا اله الا هو وكذا خالق قال الزمخشري وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفه وهذا عند من
يجيز تعدد الخبر مطلقا ويجوز ان يكون الله وحده هو الخبر وما بعده ابدال كذا قال
ابو البقا وفيه نظر من حيث ان بعضها مشتق والبدل يقل من المشتقات وقد يقال انها وان
كانت مشتقه ولكنها بالنسبة الي الله تعالى من حيث اختصاصها به صارت كالجوامد ويجوز ان يكون
الله هو البدل وما بعده اخبار ايضا ومن منع تعدد الخبر قدر قبل كل خبر مبتدا او جعلها كلها بمنزلة
اسم واحد كانه قيل ذلكم الموصوف هو الجامع بين هذه الصفات
اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر الجبار الحكيم وبين فساد قول من ذهب
الي الاشراك وفصل مذاهبهم وبين فساد كل واحد منها ثم حكى مذهب من اثبت لله تعالى البنين والبنات
وبين فساد القول بها بالدليل القاطع فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد احد صمد منزه عن
الشريك والنظير ومنزه عن الاولاد والبنين فعند هذا صرح بالنتيجه فقال
ذلكم الله ربكم خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره فهو المصلح لمهمات جميع العبا
د وهو الذي يسمع دعاهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته
اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلايل الكثيرة افتقار الخلق الي خالق وموجد ومبدع
ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركا والاضداد والانداد بل نقل
قول من اثبت الشريك من الجن ثم ابطله ثم اتى بالتوحيد المحض بعد ذلك فقال
ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه واقامة الدليل على وجود
الخالق وتزييف دليل من اثبت لله شريكا يوجب الجزم بالتوحيد المحض وللعلما
في اثبات التوحيد طرق احدها قال المتقدمون الصانع الواحد كافي في كونه الها

للعالم ومدبر له والقول بالزائد على الواحد متكافئ لان الزائد على الواحد لم يدل
الدليل على ثبوته ولم يكن اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فلزم اما اثبات الهة لا نهاية
لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من سائر الاعداد وهو
ايضا محال واذا بطل القسمان تعين القول بالتوحيد الثاني ان الاله القادر على كل
الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك
اما ان يكون فاعلا مختارا او موجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه
لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا
لذلك الفعل مانعا للاخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا
لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا
وذلك لا يصلح للالهية الثالث ان الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية
فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات
الكمال او لا فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون
متميزا بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية
واذا حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او
لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات
الكمال مشتركا وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا
بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه العقلية ان
الاله الواحد كاف في تدبير الالهية والعالم وان الزائد يجب نفيه
تمسك العلماء بقوله تعالى خالق كل شيء على انه هو الله تعالى هو الخالق لاعمال
العباد قالوا لان اعمال العباد اشياء والله خالق كل شيء بحكم من الاية فوجب كونه خالقا
لها قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الاية وجوه تدل
على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم احدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه
ولو دخلت اعمال العباد تحته لصار تقدير الاية انا خلقنا اعمالكم فافعلوها باعيانها مرة اخرى
وذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما قال خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه
فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج كونه مدحا لانه لا يليق به سبحانه ان يتمدح بخلق الزنا
واللواطة والكفر وثالثها انه قال تعالى بعد هذه الاية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن
ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه
لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى

اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه لما اوجده الله امتنع من العبد دفعه
واذا لم يوجده الله امتنع من العبد تحصيله واذا دلت الاية على كون العبد مستقلا بالفعل
والترك وامتنع ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها
يوجب تخصيص ذلك العموم والجواب ان الدليل العقلي قد ساعد على صحة ظاهر هذه الاية
لان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب
الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد   قوله تعالى خالق
كل شيء فاعبدوه يدل على ان كونه خالقا لكل الاشياء سبب للامر بالعبادة لانه رتب
الامر بالعبادة على كونه خالقا للاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم بالفاء مشعر بالسببية
احتج قوم من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القران
مخلوقا اما نفي الصفات فانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما
ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه تعالى
خالقا لكل الاشياء خصصنا هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه
فيبقى على عمومه فيما عداه وان قلنا بحدوث علم الله تعالى وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار
ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم اخر وقدرة اخرى وذلك محال واما تمسكهم بهذه الاية
على كون القران مخلوقا فقالوا لان القران شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم اقصى ما في
الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى الا ان العام المخصوص حجة في غير محل
التخصيص وجوابه انا نخص هذا العموم بالدلائل الدالة على ان كلام الله قديم
لا تدركه الابصار الاية قال سعيد بن المسيب لا تحيط به الابصار وقال عطاء كلت
ابصار المخلوقين عن الاحاطة به وقال ابن عباس ومقاتل لا تدركه الابصار في الدنيا وهو
يرى في الاخرة وقوله وهو يدرك الابصار اي لا يخفى عليه شيء ولا يفوته وهو اللطيف الخبير
قال ابن عباس اللطيف باوليائه الخبير بهم وقال الازهري اللطيف الرفيق بعباده وقيل
وقيل اللطيف الموصل الشيء بالرفق واللين وقيل اللطيف الذي ينسي العباد ذنوبهم لئلا
يخجلوا واللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى ممتنع فوجب المصير
الى التاويل وهو من وجوه احدها لطف صنعه في تركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة
والاغشية الدقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله وثانيها لطيف بعباده
حيث اثنى عليهم عند الطاعة وامرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته
سواء كانوا مطيعين او عصاة وثالثها لطيف بهم حيث لا يامرهم فوق طاقتهم وينعم
عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف
بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والقبائح وقال الزمخشري

المجموع على اللطيف معناه عن ان يدركه الابصار الخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شي عن
ادراكه احتج اهل السنه بهذه الايه على انه يجوز رويته الله تعالى وعلى ان المومنين يرونه
يوم القيمه من وجوه الاول انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما يساعد الخصم
عليه وعليه بنوا استدلالهم على نفي الرويه فنقول اولم يكن تعالى جايز الرويه لما حصل التمدح
بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح رويته والعلوم والقدر والارادات
والروايح والطعوم لا يصح رويه شي منها ولا مدح شي منها في كونها بحيث لا يصح رويتها فثبت
ان قوله لا تدركه الابصار يفيد المدح وثبت ان ذلك انما يفيد المدح لو كان صحيح الرويه وهذا
يدل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرويه وتحقيقه ان الشي اذا
كان في نفسه بحيث يمتنع رويته فحينيذ لا يلزم من عدم رويته مدح وتعظيم لذلك الشي
اما اذا كان في نفسه جايز الرويه ثم انه قدر على حجب الابصار عن رويته وعن ادراكه كانت
هذه القدره داله على المدح والعظمه فثبت ان هذه الايه داله على انه تعالى يجوز رويته
واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيمه لان القايلان قايل بجواز
الرويه مع ان المومنين يرونه وقايل لا يرونه ولا يجوز رويته فاما القول بانه تعالى
يجوز رويته مع انه لا يراه احد من المومنين فهذا قول لم يقل به احد من الامه فكان باطلا
الثاني ان يقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان
البصر لا يدرك شيا البته في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب
القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار المراد منه هو ادراك المبصرين ومعتزله
البصره توافقونا على انه تعالى يبصر الاشيا فكان هو تعالى من جمله المبصرين وقوله
تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك
كان تعالى جايز الرويه في ذاته وكان تعالى مريا نفسه وكل من قال انه تعالى جايز الرويه
في نفسه قال ان المومنين يرونه يوم القيمه فدلت الايه على انه جايز الرويه وعلى
ان المومنين يرونه يوم القيمه وان اختصرنا هذا الاستدلال قلنا قوله تعالى وهو
يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين يلزم كونه
تعالى مبصرا ابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه
يوم القيمه ضروره انه لا قايل بالفرق الثالث ان لفظ الابصار صيغه جمع دخل
عليها الالف واللام فهو يفيد الاستغراق فقوله تدركه الابصار يفيد ان
جميع الابصار تدركه واذا كان كذلك كان قوله لا تدركه الابصار يفيد انه
لا تراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب واذا عرف
هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد

المجموع

المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه
بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما امن به كل الناس افاد انه امن به
بعض الناس وكذلك قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه كل الابصار فوجب
ان يفيد انه يدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل
الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادرا
ك لبعضهم كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون
كلام الله تعالى عن العبث واجب الرابع نقل ان ضرار ابن عمرو الكوفي كان
يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسه سادسة يخلقها يوم القيامه
واحتج عليه بهذه الايه وقال دلت هذه الايه على تخصيص نفي ادراك الله تعالى
بالبصر وتخصيص الحكم بالشي يدل على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون
ادراك الله تعالى بغير البصر جايز في الجمله ولما ثبت ان ساير الحواس الموجوده
الان لا تصلح لذلك وجب انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسه سادسه بها تحصل
رويه الله تعالى وادراكه واستدل المعتزله بهذه الايه على نفي الرويه من وجهين
الاول قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرويه بدليل لو قال قايل
ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته ببصري فان كلامه يكون
متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرويه واذا ثبت هذا فنقول
قوله لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شي من الابصار في شي من الاحوال
ويدل على صحة هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثنا جميع الاشخاص وجميع
الاحوال عنه فيقال لا تدركه ابصار فلان والا في الحالة الفلانية والاستثنا
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان عموم هذه الايه يفيد عموم النفي عن
كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في
شي من الاحوال الثاني ان عايشة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس
رضي الله عنه في ان محمدا راى ربه ليلة المعراج تمسكت بهذه الاية
ولو لم تكن هذه الايه تفيد العموم بالنسبه الى كل الاشخاص وكل
الاحوال لما تم ذلك الاستدلال وكانت من اعلم الناس بلغة العرب
الوجه الثاني ان قوله تعالى وهو يدرك الابصار مدح وثنا فوجب
ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدح وثنا والا لزم ان يقال ما ليس بمدح
وثنا وقع في خلال ما هو مدح وثنا وذلك يوجب الركاكه وهي غير لايقة
بكلام الله تعالى واذا ثبت هذا فنقول كلما كان عدمه مدحا ولم يكن من باب

الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى والنقصان على الله محال واعلم ان القوم انما قيدوا
ذلك بما لا يكون من باب الفعل بانه تعالى تمدح بنفي الظلم في قوله وما الله يريد ظلما للعباد
وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا
النقض عن كلامهم فهذا تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب عن الاول
من وجوه احدها لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الروية لان لفظ الادراك في اصل
اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال
حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام الحلم اي بلغ وادركت
الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشي واذا عرف هذا فنقول
المرئ اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهايته صار كان
ذلك الابصار احاطة به وسمي هذه الروية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئ لم تسم
تلك الروية ادراكا فالحاصل ان الروية جنس تحتها نوعان روية مع الاحاطة وهي التي تسمى
ادراكا فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوع الروية ونفي النوع لا يفيد نفي الجنس
فيلزم من نفي الادراك على الله تعالى نفي الروية عن الله وهذا وجه حسن في الاعتراض
على كلامهم فان قالوا ان قلت الادراك مغاير الروية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة
التي تمسكتم بها في هذه الاية على اثبات الروية قلنا هذا يفيد ان الادراك اخص من الروية
واثبات الاخص موجب اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي
ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا وثانيها ان نقول هب ان الادراك يفيد عموم
النفي وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت
الخصوص واما قولهم ان عايشة تمسكت بهذه الاية في نفي الروية فنقول
معرفة مفردات اللغة انما تكتسب عن علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال بالدليل
فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد
نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت
الاية على عموم النفي فسقط كلامهم وثالثها ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق
فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فنقول لا تدركه الابصار
وهي الاحداق وما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك
الله تعالى وانما تدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند
حصول هذه التغيرات لا تدرك الله شيا ورابعها سلمنا ان الابصار لا تدرك الله
تعالى فلم لا يجوز ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما قال

ضرار بن عمرو وعلى هذا التقدير فلا يبقى بالتمسك بهذه الاية فايدة وخامسها ثبت
ان هذه الاية عامة الا ان الايات الدالة على اثبات روية الله تعالى خاصة والخاص مقدم
على العام وحينيذ ينتقل الكلام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول
روية الله تعالى ام لا وسادسها ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك
الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله تعالى واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع
حصول التمدح بنفي الروية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رويته ثم انه تعالى يحجب
الابصار عن رويته فسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول
المدح والثناء لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون سببا موجبا للمدح والثنا والعلم به
ضروري بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة ثابتة على من صفات المدح والثناء
كان ذلك النفي يوجب المدح مثاله ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى
هذا النفي فان الجماد لا تاخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري تعالى يدل
على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذا قوله وهو يطعم ولا يطعم
يدل على كونه قايما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم واذا ثبت
هذا فقوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثنا الا اذا دل على معنى موجود
يفيد المدح والثنا وذلك هو الذي قلناه انه تعالى قادر على حجب الابصار ومنعها عن ادرا	كه
ورويته فانقلب الكلام على المعتزلة وسقط استدلالهم واعلم ان القاضي ذكر وجوها
اخر تدل على نفي الروية وهي خارجة عن التمسك بهذه الاية فاولها ان الحاسة
اذا كانت سليمة وكان المرئ حاضرا وكانت الشرايط المعتبرة حاصلة وهو ان لا
يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئ مقابلا او في
حكم المقابل فانه يجب حصول الروية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الروية
جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب
السفسطة واذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب
وحصول المقابلة في حق الله تعالى ممتنع فلو صحت له روية لوجب ان يكون المقتضي لحصول
تلك الروية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رويته وهذان المعنيان حاصلان
في هذا الوقت فلو كان بحيث يصح رويته لوجب ان يحصل رويته في هذا الوقت وحيث لم
تحصل هذه الروية علمنا انه يمتنع رويته وثانيها ان كلما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل
والله تعالى ليس كذلك فوجب ان تمتنع رويته وثالثها قال القاضي ونقال
لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم فيكون حاله معهم دون اهل
النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب ورابعها قال

اهل الجنه يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو باطل او يرونه في حال دون حال
وهو ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقترب واخرى يبعد وايضا فرويته اعظم
اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهيين لتلك الرويه ابدا فاذا لم يروه في بعض
الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنه وهذه الوجوه في غاية
الضعف اما الاول فيقال هب ان الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسه وحضور
المرئي وحصول سائر الشرايط واجبه فلم قلتم انه يلزم منه وجوب حصول الرويه اذا كان
المرئي بحيث يصح رويته الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفه لساير الذوات ولا يلزم من ثبوت
حكم في شي ثبوت مثل ذلك الحكم فيما خالفه واما الثاني فيقال له النزاع وقع في ان الموجود
الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رويته ام لا فاما ان يدعوا ان العلم بامتناع رويه
هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او تقولوا علم استدلالي والاول
باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلا وايضا فبتقدير ان يكون هذا
العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الدليل واكتفوا بذكر هذه البديهه وان
كان الثاني فمقبول قولكم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فلا فايده في هذا الكلام
الا اعادة الدعوى واما الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان اهل الجنه يرونه واهل
النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد بل لانه تعالى يخلق الرويه في عيون اهل الجنه ولا يخلقها
في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا
بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها
واما الرابع فيقال لم لا يجوز ان يقال ان المومنين يرون الله تعالى في حال دون حال وقوله
فهذا يقتضي انه تعالى يقترب مرة ويبعد اخرى فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا
عند الشرايط المذكوره وقد سبق جوابه وقوله الرويه اعظم اللذات فيقال
له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال كساير
لذات الجنه ومنافعها طيبه لذيذه ثم انها تحصل في حال دون حال فهذا تمام الكلام
في الجواب عن الوجوه التي ذكرناها واما الادله الداله على ان المومنين يرون الله
تعالى فاولها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره وقال تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال مالك لو لم يرى المومنون ربهم يوم القيمه لم
يعير الله الكفار بالحجاب وقال تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا بفتح الميم
وكسر اللام على احدى القراات ولما طلب موسى عليه السلام الرويه من الله دل
على جواز رويه الله تعالى وايضا علق الرويه على استقرار الجبل حيث قال

فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جايز والمعلق على الجايز
جايز والوجوه الاربعه المتقدمه في اول الايه وسياتي الكلام على هذه
الايات وما يشبهها في الدلاله في مواضعها ان شا الله تعالى واما الاخبار
فكثيره منها قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وقال صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم عيانا وقرا عليه الصلاة والسلام
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزياده قال الحسنى هي الجنه والزياده
النظر الى وجه الله تعالى واختلف الصحابه رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه
وسلم هل راى ربه ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب ولا نسبه
الى البدعه والضلاله وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رويته
تعالى وهو يدرك الابصار اي لا يخفى عليه شي الا يراه ويعلمه وانما
خص الابصار ليجنس الكلام قال الزجاج وفي هذا الكلام دليل على ان الخلق لا
يدركون الابصار اي لا يعرفون كيفيه حقيقه البصر وما الشي الذي صار به الانسان
يبصر من عينيه دون ان يبصر من غيرهما من ساير اعضايه وقوله
وهو اللطيف الخبير تقدم الكلام عليه اول الايه
قد جاكم بصاير من ربكم الايه لما بين بالبيانات الباهره والدلايل
القاهره المطالب الالهيه عاد الى تقرير امر الدعوه والتبليغ والرساله وانما ذكر الفعل
لشيين احدها الفصل بالمفعول والثاني كون التانيث مجازيا والبصاير جمع البصيره وهي الدلالة
التي توجب ابصار النفوس للشي ومنه قيل للدم الدال على القتيل بصيره والبصيره مختصه بالقلب
قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيره كالبصر بالعين هذا قول بعضهم وقال الراغب
ويقال لقوة القلب المدركه بصيره وبصر قال تعالى ما زاغ البصر وما طغى وتقدم تحقيق هذا في
اوايل البقره واراد بالبصاير الايات المتقدمه وهي في انفسها ليست بصاير الا انها لقوتها وجلايها
توجب البصاير لمن عرفها ووقف على حقايقها فلما كانت سببا لحصول البصاير سميت بالبصاير
من ربكم يجوز ان يتعلق بالفعل قبله وان يتعلق بمحذوف على انه صفة لما قبله اي
بصاير كاينه من ربكم ومن في الوجهين لابتداء الغايه مجازا فمن ابصر يجوز ان يكون شرطيه
وان يكون موصوله فالفا جواب الشرط على الاول ومزيده في الخبر لشبه الموصول باسم الشرط على
الثاني ولا بد قبل لام الجر من محذوف يصح به الكلام والتقدير فالابصار لنفسه ومن عمي فالعمى عليها
فالابصار والعمى مبتدان والجار بعدهما هو الخبر والفا داخله على هذه الجمله الواقعه جوابا
او خبرا وانما حذف مبتدوها للعلم به وقدر الزمخشري قريبا من هذا فقال فلنفسه

فمنع ذلك ومن عمي فعليها اي فعلي نفسه عمي واياها ضر قال ابو حيان وما قدرناه من المصدر اولى وهو فالابصار والعمي لوجهين احدهما ان المحذوف يكون مفردا الاجله والجار يكون عمدة لا فضله وفي تقديرهم هو المحذوف جملة والجار والمجرور فضلة والثاني وهو اقوي وذلك انه لوكان بالتقدير فعلا لم يدخل الفا سوا كانت من شرطيه ام موصوله مشبهه بالشرط لان الفعل الماضي اذا لم يكن دعا ولا جامدا ووقع جواب شرط او خبر مبتدا مشبه بالطرق لشرط لم يدخل الفا في جواب الشرط ولا في خبر المبتدا لو قلت من جاني فاكرمته لم يجز بخلاف تقديرنا فانه لا بد فيه من الفا ولا يجوز حذفها الا في الشعر قال شهاب الدين وهذا التقدير الذي قدره الزمخشري سبقه اليه الكلبي فانه قال ـــــ فمن ابصر صدق وامن بمحمد صلى الله عليه وسلم فلنفسه عمل ومن عمي فلم يصدق فعلى نفسه جنى العذاب وقوله ان الفا لا تدخل فيما ذكر قد نازع فيه واذا كانوا فيما يصلح ان يكون جوابا صريحا ويظهر فيه اثر الجازم كالمضارع يجوز فيه دخول الفا نحو ومن عاد فينتقم الله منه فالماضي بدخولها اولى

قال ـــــ القاضي انه تعالى انما بين لنا منافع تعود الينا لا لمنافع تعود الى الله وايضا ان المرء بعد وله عن النظر مضر بنفسه ولم يوت الامن قبلها لا من قبل ربه وايضا انه متمكن من الامرين فلذلك ـــــ قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وهذا يبطل قول المجبرة وجوابه المعارضة بسوال الداعي

وما انا عليكم بحفيظ اي برقيب احصي عليكم اعمالكم انما انا رسول ابلغكم رسالات ربي وهو الحفيظ عليكم الذي لا يخفى عليه شي من اعمالكم قال المفسرون هذا كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول آية القتال ناسخة لهذه الايه وهو بعيد لان الاصل عدم النسخ وكذلك نصرف الايات الايه لما شرع في اثبات النبوات ـــــ بدا بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم الشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جيتنا به كلام يستفيده من مدارسة العلما وتنظمه من عند نفسك ثم تقراه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من عند الله والكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف فقدره الزجاج ونصرف الايات ـــــ مثل ما صرفناها فيما يتلى عليكم وقدره غيره نصرف الايات في غير هذه السورة تصريفا مثل التصريف في هذه السورة والمراد بالتصريف انه تعالى ياتي بها متواترة حالا بعد حال وليقولوا ان الجمهور على كسر اللام وهي لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان فهو في تاويل مصدر مجرور بها على ما عرف وسماها ابو البقا وابن عطيه لام الصيرورة كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا كقوله ـــــ

لدوا للموت وابنوا للخراب ـــــ

اي لما صار امرهم الى ذلك عبر بهذه العبارة والعلة غير مراده في هذه الامثلة والمحققون يابون جعلها للعاقبة والصيرورة ويولون ما ورد من ذلك على المجاز وجوز ابو البقا فيها الوجهين

اعني

اعني كونها لام العاقبة او العلة حقيقة فانه قال واللام لام العاقبة اي امرهم يصير الى هذا وقيل انه قصد بالتصريف ان يقولوا درست عقوبة لهم يعني فهذه علة صريحة وقد اوضح بعضهم هذا فقال ـــــ المعنى نصرف هذه الدلايل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا وتنبيه لبعضهم فيزدادوا ايمانا ونحوه يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وابو علي جعلها في بعض القراات لام الصيرورة وفي بعضها لام العلة فقال ـــــ واللام في ليقولوا في قراة ابن عامر ومن وافقه يعني ليلا يقولوا اي صرفت الايات واحكمت ليلا يقولوا هذه اساطير الاولين قديمة قد تليت وتكررت على الاسماع واللام على ساير القراات لام الصيرورة قال شهاب الدين قراة ابن عامر درست بوزن اكلت وسرقت فعلا ماضيا مسندا لضمير الايات وسياتي تحقيق القراات في هذه الكلمة قال ـــــ ابو حيان وما اجازه من اضمار لا بعد اللام المضمر بعدها ان هو مذهب بعض الكوفيين كما اضمروها بعد ان المظهرة في ان تضلوا ولا يجيز البصريون اضمار لا الا في القسم على ما بين فيه ثم هذه اللام لا بد لها من متعلق فقدره الزمخشري وغيره متاخرا قال ـــــ الزمخشري وليقولوا جوابه محذوف تقديره وليقولوا درست نصرفها فان قلت ـــــ اي فرق بين اللامين في ليقولوا ولنبينه قلت الفرق بينهما ان الاولى مجاز والثانيه حقيقه وذلك ان الايات صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا دارست ولكن لانه لما حصل هذا القول بتصريف ـــــ الايات كما حصل التبيين شبه به فسيق مساقه وقيل ليقولوا كما قيل لنبينه قال ـــــ شهاب الدين فقد نص هنا على ان لام ليقولوا علة مجازية وجوز بعضهم ان يكون هذه اللام نسقا على علة محذوفة قال ـــــ ابن الانباري دخلت الواو في وليقولوا عطفا على مضمر التقدير وكذلك نصرف الايات لنلزمهم الحجة وليقولوا قال شهاب الدين وعلى هذا فاللام متعلقة بفعل التصريف من حيث المعنى ولذلك قدره من قدره متاخرا بنصرف وقال ابو حيان ولا يتعين ما ذكره المعربون والمفسرون من ان اللام لام كي او لام الصيرورة بل الظاهر انها لام الامر والفعل مجزوم بها ويويده قراة من سكن اللام والمعنى عليه متمكن كانه قيل وكذلك نصرف الايات وليقولوا هم ما يقولون من كونها درستها وتعلمتها او درست هي اي بليت وقدمت فانه لا يحتفل بهم ولا يلتفت الى قولهم وهو امر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بقولهم اي نصرفها وليدعوا فيها ما شاوا فانه لا اكتراث بدعواهم وفيه نظر من حيث ان المعنى على ما قاله الناس وفهموه وايضا فان بعده ولنبينه وهو نص في لام كي واما تسكين اللام في القراة الشاذة فلا يدل لاحتمال ان تكون لام كي سكنت اجرا للكلمة مجرى كتف وكبد وقد رد ابو حيان على الزمخشري حيث قال وليقولوا جوابه محذوف فقال ـــــ وتسميته ما يتعلق به قوله وليقولوا جوابا اصطلاح غريب لا يقال في جيت من قولك جيت لتقوم انه جواب قال ـــــ شهاب الدين هذه العبارة قد تكررت للزمخشري وسياتي ذلك في قوله ولتصغى ايضا وقال ـــــ الشيخ هناك وهذا اصطلاح غريب والذي يظهر انه انما يسمي هذا النحو جوابا لانه يقع جوابا لسايل ـــــ

ان يقول ان الذي يتعلق به هذا الجار فيجاب به فيمي جوابا بهذا الاعتبار واضيف الى الجار في قوله
وليقولوا جوابه لان الاضافه بادنى ملابسه والاحكام امام يتكل ولا يخل في فساد واما القرآن
التي في درست فثلاث في المتواتر فقرا ابن عامر درست بزنة ضربت وابن كثير وابو عمرو ودارست
بزنة قاتلت انت والباقون درست بزنة ضربت انت فاما قراة ابن عامر فمعناها بليت وقدمت
وتكررت على الاسماع يشيرون الى انها من احاديث الاولين كما قالوا اساطير الاولين واما قراة
ابن كثير وابي عمرو فمعناها دارست يا محمد غيرك من اهل الاخبار الماضيه والقرون الخاليه
حتى حفظتها فقلتها كما حكي عنهم فقالوا انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي قال
المفسرون انهم كانوا يقولون هو يدارس سلمان وعداسا اي قارات اهل مكة من المدارسة بين اثنين
تقول قرات عليهم وقرأوا عليك وهذه قراة ابن عباس ومجاهد واما قراة الباقين فمعناها حفظت
واتقنت بالدرس اخبار الاولين كما حكي عنهم وقالوا اساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا
اي يكرر عليها بالدرس ليحفظها قال ابن عباس وليقولوا اهل مكة حين تقرا عليهم القران درست
تعلمت من يسار وجبر وكانا عبدين من سبي الروم قرات علينا تزعم انه من عند الله حكى الواحدي
في قوله درس الكتاب قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه
يدرسه دراسا والدرس الدراس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه
فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراة حتى خف
حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل
للثوب الخلق دريس والدرسه الرياضه ومنه درست السورة حتى حفظتها قال
الواحدي وهذا القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود فيه الى الذليل والتبيين
وقرى هذا الحرف في الشاذ عشر قرآات اخر فاجتمع فيه ثلاث عشرة قراة فقرا ابن عباس بخلاف
عنه وزيد بن علي والحسن البصري وقتاده درست فعلا ماضيا مبنيا للمفعول مسندا لضمير الآيات
وفسرها ابن جني والزمخشري بمعنيين في احدهما اشكال قال ابو الفتح يحتمل ان يراد عفيت
او بليت وقال ابو القسم بمعنى قريت او عفيت قال ابو حيان اما معنى قريت وبليت فظاهر
لان درس بمعنى كرر القراة متعد واما درس بمعنى بلي وانمحى فلا احفظه متعديا ولا وجدنا فيمن وقفنا
على شعره من العرب الا لازما قال شهاب الدين لا يحتاج هذا الى استقرا فان معناه يحيل
ان يكون متعديا اذ حدثه لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد فكما انا لا نحتاج في معرفة قصور قام
وقعد الى استقرا بل نعرفه بالمعنى كذا هذا وقرى درست فعلا ماضيا مشددا مبنيا للفاعل
المخاطب فيحتمل ان يكون للتكثير اي درست الكتب الكثيرة كذبحت الغنم وقطعت الاثواب
وان يكون للتعديه والمفعولان محذوفان اي درست غيرك الكتب وليس بظاهر اذ التفسير على خلافه

وقري

وقرى درست كالذي قبله الا انه مبني للمفعول اي درسك غيرك الكتب فالتضعيف للتعدية لا غير
وقري دورست كما مسندا للتا المخاطب من دارس كقاتل الا انه مبني للمفعول فقلبت
الفه الزايده واوا والمعنى دارسك غيرك وقري دارست بتا ساكنه للتانيث لحقت آخر
الفعل وفي فاعله احتمالان احدهما انه ضمير الجماعه اضمرت وان لم يجر لها ذكر لدلالة السياق عليها
اي دارست الجماعه يشيرون لابي فكيهه وسلمان وقد تقدم ذلك في قراة ابن كثير وابي عمرو والثاني
ضمير الايات على سبيل المبالغه اي ان الايات نفسها دارستك وان كان المراد اهلها وقري درست
بفتح الدال وضم الرا مسندا الى ضمير الايات وهو مبالغه في درست بمعنى بليت وقدمت
وانمحت اي اشتد دروسها وبلاها وقرا ابي درس وفاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم وضمير الكتاب
بمعنى قراة النبي وتلاه وكرر عليه او بمعنى بلي الكتاب وانمحى وهكذا في مصحف عبد الله درس وقرا
الحسن في روايه درسن فعلا ماضيا مسندا لنون الاناث هي ضمير الايات وكذا هي في
بعض مصاحف ابن مسعود وقري درسن كالذي قبله الا انه بالتشديد بمعنى اشتد دروسها وبلاها
كما تقدم وقري درسات جمع دراسه اي دارسات بمعنى قديمات او بمعنى ذات دروس نحو عيشة
راضية وما دافق وارتفاعها على خبر ابتدا مضمر اي هي دارسات والجملة في محل نصب بالقول
قبلها   ولنبينه تقدم ان هذا عطف على ما قبله فحكمه حكمه وفي الضمير المنصوب اربع احتمالات
احدها انه يعود على الايات وجاز ذلك وان كانت مونثه لانها بمعنى القرآن الثاني
انه يعود على الكتاب لدلالة السياق عليه ويقوي هذا انه فاعل لدرس في قراة من قراه كذلك
الثالث انه يعود على المصدر المفهوم من نصرف اي نبين التصريف الرابع انه يعود
على المصدر المفهوم من لنبينه اي نبين التبيين نحو ضربته زيدا اي ضربت الضرب زيدا ولقوم
متعلق بالفعل قبله ويعلمون في محل جر صفة للنكرة قبلها قال ابن عباس يريد اولياءه
الذين هداهم الى سبيل الرشاد وقيل نصرف الايات ليشقى بها قوم ويسعد بها اخرون
فمن قال درست فهو شقي ومن تبين له الحق فهو سعيد   اتبع ما اوحي
اليك الايه لما حكى عن المشركين انهم ينسبونه في اظهار هذا القرآن الى الافترا والى مدارسة
من يستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرانا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله
اتبع ما اوحي اليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره عن تبليغ الدعوة والرسالة
والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسماع تلك الشبهه   ما اوحي
يجوز ان يكون ما اسمية والعائد هو القائم مقام الفاعل واليك فضله واجازوا ان يكون مصدريه
والقائم مقام الفاعل حينئذ الجار والمجرور اي الايحا الجاي من ربك ومن لابتدا الغايه مجازا
من ربك متعلق باوحي وقيل هو حال من ما نفسها وقيل بل هو حال من الضمير المستتر في اوحي
لا اله الا هو جمله معترضه بين هاتين الجملتين الامريتين هذا هو الاحسن
وهو بمعنى ما قبله

وجوز ابو البقا ان يكون حالا من ربك وهي حال موكده تقديره من ربك منفردا
واعرض عن المشركين اي لا تجادلهم وقيل المراد ترك المقاتله ولذلك قالوا انه منسوخ وهذا
ضعيف لان الامر بترك المقاتله في الحال لا يفيد الامر بتركها دايما واذا كان كذلك
لم يجب التزام النسخ ولو شا الله مفعول المشية محذوف اي لو شا الله ايمانهم وقد
تقدم انه لا يذكر الا لغرابته والمعنى لا يلتفت الى سفاهات هولا الكفار فاني لو اردت ازالة
الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا تشغل قلبك بكلماتهم وتمسك اهل السنه بقوله
ولو شا الله ما اشركوا والمعنى ولو شا الله لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزا لم يحصل الشرط
قالت المعتزله ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شا من احد الكفر وهذه الايه
تقتضي انه تعالى ما شا من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشية الله لا يمانهم على
مشية الايمان الاختياري الموجب للثواب ويحمل عدم مشيته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر
والجبر يعني انه تعالى ما شا منهم ان يحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجا لان ذلك يبطل التكليف
ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب والجواب من وجوه احدها انه تعالى هو الذي
اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه كان مريدا
للكفر وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا لحصول داع يدعوه الى
الايمان والالزام رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي
الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان مجموعها يوجب
الكفر ثبت ان الله تعالى اراد الكفر من الكافر وثانيها انه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر
ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني
محالا ومع العلم بكونه محالا لا يكون مرادا فامتنع ان يقال انه تعالى يريد الايمان من الكافر وثالثها
هب ان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم
ان ذلك النفع لا يحصل البته فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيهم الايمان على سبيل الالجا
لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فاقل ما فيه ان يخلصه من العقاب العظيم
وترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجا يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق
بالرحمة والاحسان كما ان الوالد اذا كان له ولد عزيز وكان الاب في غاية الشفقة وكان الولد
واقفا على طرف البحر فيقول له الولد غص في قعر هذا البحر لتستخرج اللالي الرفيعة الغالية
وعلم الوالد قطعا انه اذا غاص في البحر هلك فهذا الاب وان كان مشفقا عليه وجب عليه ان يمنعه
من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللالي فانك لا تجدها وتهلك والاولى لك
ان تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يامره بالغوص في قعر البحر مع تيقن الهلاك

فهذا يدل على عدم الرحمة وكذا ههنا وما جعلناك عليهم حفيظا يعني صير فالكاف مفعول
اول وحفيظا هو الثاني وعليهم متعلق به قدم للاهتمام او للفواصل ومفعول حفيظ محذوف
اي حفيظا عليهم اعمالهم قال ابو البقا وهذا يوبد قول سيبويه في اعمال فعيل يعني انه مثال
مبالغه وللناس في اعماله واعمال فعل خلاف اثبته سيبويه ونفاه غيره قال
شهاب الدين وكيف يويده وليس في اللفظ شي يتعدد له وما انت بوكيل يجوز ان يكون الحجازية فيكون انت
اسمها وبوكيل خبرها في محل نصب ويجوز ان تكون التميمية فيكون انت مبتدا وبوكيل خبره في محل
رفع والباء زايده على كلا التقديرين وعليهم متعلق بوكيل قدم لما تقدم فيما قبله وهذه الجمله في معنى
الجمله التي قبلها لان معنى ما انت وكيل عليهم هو معنى ما جعلناك حفيظا عليهم اي رقيبا واعلم
انه تعالى لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه نصر الرسول
لانه لما بين قدر ما جعل اليه ذكر انه ما جعل عليهم حفيظا ولا وكيلا وانما فوض اليه البلاغ
بالامر والنهي والبيان بذكر الدلايل فان انقادوا للقبول فنفعه عايد اليهم والا فضرره عايد اليهم
قال عطا وما جعلناك عليهم حفيظا تمنعهم مني اي لم تبعث لتحفظ المشركين من العذاب انما بعثت
مبلغا وما انت عليهم بوكيل على سبيل المنع لهم ولا تسبوا الذين يدعون الايه
اعلم ان تعلق هذا بما قبله انه لا يبعد ان بعض المسلمين كان اذا سمع قول المشركين للرسول صلى الله
عليه وسلم انما جمعت هذا القران من مدارسة الناس غضب وشتم الهتهم على سبيل المعارضه
فنهى الله تعالى عن ذلك لانك متى شتمت الهتهم غضبوا فربما ذكروا الله بما لا ينبغي فلذلك وجب
الاحتراز عن ذلك المقال وهذا تنبيه على ان الخصم اذا شافهه بجهل وسفاهة لم يجز لخصمه
ان يشافهه بمثل ذلك فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمه والسفاهه وذلك لا يليق بالعقلاء
قال ابن عباس لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال المشركون يا محمد لتنتهين عن سب الهتنا او لنهجون ربك فنزلت هذه الايه
وههنا اشكالان احدهما ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحده فكيف
يمكن ان يقال سبب نزول هذه الايه كذا والثاني ان الكفار كانوا مقرين بالله تعالى لقوله
ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكانوا يقولون انما نعبد الاصنام لتصير شفعاونا
عند الله فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله وسبه وقال السدي لما قربت وفاة ابي
طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحيي ان نقتله بعد موته
فتقول العرب كان عمه يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفين وابو جهل والنضر ابن الحارث

وامية وابي ابنا خلف وعقبة ابن ابي معيط وعمرو بن العاص والاسود بن ابي البختري اليه
وقالوا يا ابا طالب انت كبيرنا وسيدنا وان محمدا قد اذانا واذا الهتنا فنحب ان تدعوه فتنهاه عن ذكر الهتنا
ولندعه والهه فدعاه فقال يا محمد هولآء قومك وبنوا عمك يطلبون ان تتركهم على دينهم وان يتركوك
على دينك وقد انصفك قومك فاقبل منهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل رايتم ان اعطيتكم هذا
وكل انتم معطي كلمة ان تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم قال ابو جهل نعم وابيك
لنعطينكها وعشرة امثالها فاهي قال قولوا لا اله الا الله فابوا ونفروا فقال
ابو طالب هل غيرها يا ابن اخي فقال يا عم ما انا بالذي يقول غيرها ولو اتوني بالشمس فوضعوها في يدي
فقالوا لتكفن عن سب الهتنا او لنشتمنك ولنشتمن من يامرك بذلك فانزل الله تعالى الاية وفيه
الاشكالات ويمكن الجواب من وجوه الاول انه ربما كان بعضهم قايلا بالدهر ونفي الصانع فيابى
بهذا النوع من السفاهه الثاني ان الصحابة رضي الله عنهم متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون
الرسول صلى الله عليه وسلم فالله تعالى اجرى شتم الرسول مجرى الله تعالى كقوله ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون الله الثالث انه ربما كان في
جهالهم من يعتقد ان شيطانا كان يحمله على ادعآ النبوة والرسالة ثم انه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان
بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد بنا على هذا التاويل وقال قتاده كان المسلمون يسبون
اصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك ليلا يسبوا الله فانهم قوم جهله فان قيل شتم
الاصنام من اصول الطاعات فكيف يحسن ان ينهى عنه فالجواب ان هذا الشتم وان كان
طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز منه والامر ههنا كذلك
لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم
عن قبول الدين وادخال الغيظ والغضب في قلوبهم فلهذه المنكرات وقع النهي عنه
من دون الله يجوز ان يتعلق بيدعون وان يتعلق بمحذوف على انه حال اما من الموصول
واما من عايد المحذوف اي يدعونهم حال كونهم مستقرين من دون الله فيسبوا الظاهر
انه منصوب على جواب النهي باضمار ان بعد الفا اي لا تسبوا الهتهم فقد يترتب عليه ما يكرهون
من سب الله ويجوز ان يكون مجزوما نسقا على فعل النهي قبله كقولهم لا تمددها فتشقها وجاز وقوع
الذين وان كان مختصا بالعقلا على الاصنام التي لا تعقل معاملة لها معاملة العقلا كما اوقع عليها
من في قوله كمن لا يخلق قاله ابن الخطيب وفيه نظر لان الذي والتي وساير الموصولات ما عدا من
فانها يدخل على العقلا وغيرهم تقول رايت الرجل الذي قام ورايت الفرس الذي اشتريته قال

يجوز

ويجوز ان يكون ذلك للتغليب لان المعبود من دون الله عقلا كالمسيح وعزير والملايكة وغيرهم
فغلب العاقل وهذا بعيد لان المسلمين لا يسبوا هولآء ويجوز ان يراد بالذين يدعون المشركون اي لا تشتموا
الكفرة الذين يدعون غير الله من دونه وهو وجه واضح عدوا الجمهور على فتح العين
وسكون الدال وتخفيف الواو ونصبه من ثلثة اوجه احدها انه منصوب على المصدر لانه
نوع من العامل فيه لان السب من جنس العدو والثاني انه مفعول من اجله اي لاجل العدو
فظاهر كلام الزجاج انه خلط القولين فجعلهما قولا واحدا فانه قال وعدوا منصوب
على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا قال ويكون بارادة اللام والمعنى فيسبوا الله للظلم
والثالث انه منصوب على انه واقع موقع الحال المؤكدة لان السب لا يكون الا عدوا وقرأ
الحسن وابو رجا ويعقوب وقتاده وسلام وعبد الله بن زيد عدوا بضم العين والدال
وتشديد الواو وهو مصدر ايضا لعدا وانتصابه على ما تقدم من الاوجه الثلاثه وقرا ابن
كثير في روايه وهي قراه اهل مكه فيما نقله النحاس عدوا بفتح العين وضم الدال وتشديد الواو
بمعنى اعدآ ونصبه على الحال المؤكدة وعدو يجوز ان يقع خبرا عن الجمع قال
تعالى هم العدو وقال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا ويقال عدا يعدو عدوا وعدوا وعدوا
وعدا وبغير علم حال اي يسبونه غير عالمين اي مصاحبين للجهل لانه لو قدروه حق قدره لما اقدموا
عليه قال الجبايي دلت هذه الايه على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون
به بعدا عن الحق اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يامر به فكان لا ينهى كما ذكرنا ولا يامر بالرفق بهم عند
الدعا كقوله لموسى وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وذلك يبطل مذهب المجبره قالوا
وهذه الايه تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى
الى زيادة منكر وغلبه الظن قايمه مقام العلم في هذا الباب وفيه تاديب لمن يدعوا الى الدين ليلا
يتشاغل بما لا فايدة له فيه في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح
في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها كذلك نعت لمصدر محذوف اي زينا لهولآء اعمالهم
تزيينا مثل تزييننا لكل امة عملهم وقيل تقديره مثل تزيين عباده الاصنام للمشركين زينا لكل امة
عملهم وهو قريب من الاول والمعنى زينا لكل امة عملهم من الخير والشر والطاعة والمعصية ثم الى
ربهم مرجعهم فينبيهم ويجازيهم بما كانوا يعملون احتج اهل السنة بهذه الايه
على ان الله تعالى زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال
الكعبي حمل الايه على هذا المعنى محال لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول
والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم انهم ذكروا في الجواب

وجوها الاول قال الجبائي زينا لكل امه تعدمه ما امرناهم به من قول الحق وقال
الكعبي انه تعالى لا زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا ينتهون الثاني قال الاخرون زينا لكل
امة عملهم اي خلينا هم وشانهم وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم الثالث امهلنا الشيطان
حتى زين لهم الرابع زيناه في زعمهم وهذه وجوه ضعيفة لان الدليل العقلي دل على ما اشعر به
ظاهر النص لانا بينا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وان تلك الداعيه لا بد وان
تكون بتخليق الله تعالى ولا معنى لتلك الداعيه الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال
ذلك الفعل على نفع زايد ومصلحة راجحة واذا كانت تلك الداعيه حصلت بفعل الله تعالى
امتنع ان يصدر عن العبد فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله تعالى ذلك الفعل
في قلبه وضميره واعتقاده وايضا ان الانسان لا يختار الجهل مع العلم بكونه كفرا وجهلا والعلم
بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاد كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول
والا لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انه لما اختار ذلك الجهل السابق فان كان اختيار ذلك
السابق لجهل اخر لزم ان يستمر ذلك الي ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال فوجب انتهاء
تلك الجهالات الي جهل اول يخلقه الله تعالى فيه ابتدا وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر
كونه ايمانا وحقا وعلما فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله
ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الايه
هو الحق الذي لا محيد عنه فبطلت تاويلاتهم باسرها لان المصير الي التاويل انما يكون عند
تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فسقطت
هذه التكليفات وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم
مشعر بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى
زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم فهذا الكلام منقطع عما قبله وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة
عملهم يتناول الامم الكافره والمومنه فتخصيص هذا الكلام بالامة المومنه ترك لظاهر العموم
واقسموا بالله جهد ايمانهم الايه لما طعنوا في النبوه بما درسته العلما حتى
عرف التوراه والانجيل ثم جمع السور والايات بهذا الطريق واجاب الله تعالى عن هذه الشبهه
ذكر في هذه الايه شبهه لهم اخري وهي ان هذا القران ليس من جنس المعجزات البينه ولو انك
يا محمد جيتنا بمعجزه بينه باهره لامنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تاكيد الحلف قال
الواحدي انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعه لتاكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما
مثبتا للشي واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب اخرج الخبر الي طريق به

يتوسل

يتوسل الي ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة
الي ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الي مصدق به ومكذب
به سموا الحلف بالقسم وبنوا تلك الصيغه على افعل وقالوا اقسم فلان يقسم اقساما واردوا
انه اكد القسم الذي اختاره واحال الصدق الي القسم الذي اختاره بواسطة الحلف
واليمين جهد ايمانهم تقدم الكلام عليه في المايدة وقرا طلحة ابن مصرف ليومنن
مبنيا للمفعول موكدا بالنون الخفيفه ومعني جهد ايمانهم قال الكلبي ومقاتل اذا حلف
الرجل بالله جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان في سبب
النزول قال محمد بن كعب القرظي قالت قريش يا محمد انك تخبرنا ان موسي كانت معه عصي
يضرب بها الحجر فينفجر منه الما اثنتي عشره عينا وتخبرنا ان عيسي كان يحيي الموتي وان صالحا
اخرج الناقه من الجبل فاتنا انت ايضا باية لنصدقك فقال عليه الصلاة والسلام
ما الذي تحبون قالوا تجعل لنا الصفا ذهبا او ابعث لنا بعض موتانا حتي نساله عنك احق
ما تقول ام باطل او ارنا الملايكة يشهدون لك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فعلت
بعض ما تقولون اتصدقونني قالوا نعم والله لين فعلت لنتبعنك فقام عليه السلام يدعو فجا جبريل
عليه السلام وقال ان شيت كان ذلك ولين كان فلم يصدقوا عنده ليعذبنهم وان شيت تركتهم حتي يتوب
تايبهم فقال عليه الصلاة والسلام بل يتوب تايبهم فانزل الله تعالى الايه وقيل
لما نزل قوله تعالى ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون
بالله لين جاءتهم اية ليومنن بها فنزلت الايه واختلفوا في المراد بالايه فقيل ما تقدم من
جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشيا المذكوره في قوله تعالى لن نومن لك حتي تفجر لنا من الارض
ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستيصال كان ينزل
بالامم الماضيه الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها انما الايات
عند الله ذكروا في لفظه عند وجوها فقيل معناه انه تعالى هو المختص بالقدره على امثال
هذه الايات دون غيره لان المعجزات الداله على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد
الا الله تعالى وقيل المراد بالعنديه ان العلم بان ايجاد هذه المعجزات هل يقتضي اقدام هولاء
الكفار على الايمان او لا ليس الا عند الله كقوله وعنده مفاتح الغيب وقيل المراد انها وان كانت
معدومه في الحال الا انه تعالى متي شا اوجدها فهي جارية مجري الاشيا الموضوعه عند الله
يظهرها متي شا وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند على هذا كما في قوله وان من شي الا عندنا
خزاينه وما يشعركم ما استفهاميه مبتدا والجمله بعدها خبرها وفاعل يشعر

يعود عليها وهي تتعدى لاثنين الاول ضمير الخطاب والثاني محذوف اي واي شي يدريكم
ايمانهم اذا جاتهم الايات التي اقترحوها قال ابو علي ما استفهام وفاعل ما يشعركم ايمانهم
والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والمعنى اي شي يدريكم ان يجيهم هذه
الايات فهم لا يومنون وقرا العامه انها بفتح الهمزة وابن كثير وابو عمرو وابو بكر بخلاف
عنه بكسرها فاما قراه الكسر فواضحه استجودها الخليل وغيره لان معناها استيناف
اخبار بعدم ايمان من طبع على قلبه ولو جاتهم كل ايه قال سيبويه سالت الخليل عن هذه القراه
يعني قراة الفتح فقلت ما منع ان يكون كقولك ما يدريك انه لا يفعل فقال
لا يحسن ذلك في هذا الموضع انما قال وما يشعركم ثم ابتدا فاوجب فقال انها اذا جاءت
لا يومنون ولو فتح فقال وما يشعركم انها اذا جاءت لا يومنون لكان عذرا لهم وقد شرح الناس
قول الخليل واوضحه فقال الواحدي وغيره لانك لو فتحت ان وجعلتها التي في نحو بلغني ان زيدا
منطلق لكان عذرا لمن اخبر عنهم انهم لا يومنون لانه اذا قال القايل ان زيدا لا يومن فقلت
وما يدريك انه لا يومن كان المعنى انه يومن واذا كان كذلك كان عذرا لمن نفي عنه الايمان
وليس مراد الايه الكريمه اقامة عذرهم ووجود ايمانهم وقال الزمخشري وقري
انها بالكسر على ان الكلام قد تم قبله بمعنى وما يشعركم ما يكون منهم ثم اخبرهم بعلمه فيهم فقال
انها اذا جاءت لا يومنون واما قراة الفتح فقد وجهها الناس على ستة اوجه اظهرها انها بمعنى لعل
حكى الخليل ائت السوق انك تشتري لنا منه شيا اي لعلك فهذا من كلام العرب كما حكاه الخليل
شاهد على كون ان بمعنى لعل وانشد ابو جعفر النحاس

اريني جوادا مات هزلا لانني اري ما ترين او بخيلا مخلدا

وانشد الزمخشري لامرء القيس

عوجا على الطلل المحيل لاننا نبكي الديار كما بكى ابن حزام

وقال جرير

هل انتم عاجون بنا لانا نري العرصات او اثر الخيام

وقال عدي بن زيد

اعاذل ما يدريك ان منيتي الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد

وقال اخر

قلت لشيبان ادن من لقايه انا نغدي القوم من شوايه

فان في هذه المواضع كلها بمعنى لعل قالوا ويدل على ذلك انها في مصحف ابي وقراته وما ادراكم لعلها

اذا جاءت لا يومنون ونقل عنه وما يشعركم لعلها اذا جاءت ذكر ذلك ابو عبيد وغيره ورجحوا ذلك
ايضا بان لعل قد كثر وروده في مثل هذا التركيب كقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة
قريب وما يدريك لعله يزكى وممن جعل ان بمعنى لعل ايضا يحيى بن زياد الفرا ورجح الزجاج ذلك
فقال زعم سيبويه عن الخليل ان معناها لعلها قال وهذا الوجه اقوى في العربيه واجود ونسب
القراه لاهل المدينه وكذا ابو جعفر قال شهاب الدين وقراه الكوفيين والشاميين ايضا الا ان ابا
علي الفارسي ضعف هذا القول الذي استجوده الناس وقووه تخريجا لهذه القراه فقال
التوقع الذي يدل عليه لعل لا يناسب قراة الكسر لانها تدل على حكمه تعالى عليهم بانهم لا يومنون ولكنه لما
منع كونها بمعنى لعل لم يجعلها معمولة ليشعركم بل جعلها على حذف لام العله اي لانها والتقدير عنده قل انما
الايات عند الله لانها اذا جاءت لا يومنون فهو لا ياتي بها لاصرارهم على كفرهم فيكون نظير وما منعنا ان نرسل
بالايات الا ان كذب بها الاولون اي بالايات المقترحه وعلى هذا فيكون قوله وما يشعركم اعتراضا بين
العله والمعلول الثاني ان يكون لا مزيده وهذا راي الفرا وشيخه قال ومثله ما منعك الا
تسجد اي ان تسجد فيكون التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يومنون والمعنى على هذا انها لو جاءت
لم يومنوا وانما حملها على زيادتها ما تقدم من انها لو لم تقدر زايده لكان ظاهر الكلام عذرا للكفار وانهم
يومنون كما تقدم تحقيقه الا ان الزجاج نسب ذلك الى الغلط فقال والذي ذكر ان لا لغوا غلط
لان ما يكون لغوا لا يكون غير لغو ومن قرا بالكسر فالاجماع على ان لا غير لغو فليس يجوز ان يكون معنى
لفظة مرة النفي ومرة الايجاب في سياق واحد وانتصر الفارسي لقول الفرا ونفى عنه الغلط فانه قال
يجوز ان يكون لا في تاويل زايده وفي تاويل غير زايده كقول الشاعر

ابى جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود نايله

ينشد بالوجهين اي بنصب البخل وجره فمن نصبه كانت زايده اي ابى جوده البخل ومن خفض
كانت غير زايده واضاف لا الى البخل قال شهاب الدين وعلى تقدير النصب لا يلزم زيادتها لجواز
ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدل منها اي ابى جوده لفظ لا ولفظ لا هو بخل وتقدم تحقيق طرف
من هذا عند قوله تعالى ولا الضالين وسياتي مواضع منها كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون فما لو احتمل الزياده وعدمها وكذا ما منعك ان لا تسجد ليلا يعلم اهل الكتاب
الثالث ان الفتح على تقدير لام العله والتقدير انما الايات التي يقترحونها عند الله لانها اذا جاءت
لا يومنون وما يشعركم اعتراض كما تقدم تحقيقه عن ابي علي وصار المعنى انما الايات عند الله اي المقترحة
لا ياتي بها لانتفا ايمانهم واصرارهم على كفرهم الرابع ان في الكلام حذف معطوف على ما تقدم قال
ابو جعفر في معانيه وقيل في الكلام حذف والمعنى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يومنون او يومنون فحذف
هذا العلم السامع وقدره غيره ما يشعركم بانتفا الايمان او وقوعه الخامس ان لا غير مزيده وليس في الكلام
حذف بل المعنى وما يدريكم انتفا ايمانهم ويكون هذا جوابا لمن حكم عليهم بالكفر ابدا وييس من ايمانهم وقال

الزمخشري وما يشعركم وما يدريكم انها ان الايات التي يقترحونها اذا جات لا يومنون بها يعني انا
نعلم انها اذا جات لا يومنون بها وانتم لا تدرون بذلك وذلك ان المومنين كانوا حريصين على ايمانهم
وطامعين فيه اذا جات تلك الايه ويتمنون مجيها فقال عز وجل وما يدريكم انهم لا يومنون
على معنى انكم لا تدرون ما سبق علمي بهم انهم لا يومنون الا تري الى قوله كما لم يومنوا به اول
مرة انتهى قال شهاب الدين بسط قوله انهم كانوا يطمعون في ايمانهم ما جا في التفسير ان المشركين قالوا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم انزل علينا الايه التي قال الله فيها ان نشا ننزل عليهم من السما اية فظلت
اعناقهم لها خاضعين ونحن والله نومن كما نزل الله تعالى وما يشعركم الى اخرها وهذا الوجه هو اختيار
ابي حيان فانه قال ولا يحتاج الكلام الى زياده لا ولا الى هذا الاضمار يعني حذف المعطوف
ولا الى ان معنى لعل وهذا كله خروج عن الظاهر لغير ضروره بل حمله على الظاهر اولى وهو واضح سا نغ
اي وما يشعركم ويدريكم معرفة انتفا ايمانهم لا سبيل لكم الى الشعور بها السادس ان ما حرف
نفي يعني انه نفي شعورهم بذلك وعلى هذا فيطلب ليشعركم فاعل فقيل هو ضمير الله تعالى اضمر لدلاله
عليه وفيه تكلف بعيد اي وما يشعركم الله انها اذا جات الايات المقترحه لا يومنون وقد تقدم في
البقره كيفيه قراه ابي عمرو ليشعركم وينصركم ونحوها عند قوله ان الله يامركم وحاصلها ثلثة اوجه الضم
الخالص والاختلاس والسكون المحض وقرا الجمهور لا يومنون بيا الغيبه وابن عامر وحمزه بتا الخطاب
وقرا ايضا في الجاثيه فباي حديث بعد الله واياته تومنون بالخطاب ووافقهما عليها الكسايي وابو بكر
عن عاصم والباقون بيا الغيبه فحصل من ذلك ان ابن عامر وحمزه يقران بالخطاب في الموضعين
وان نافعا وابن كثير وابا عمرو وحفصا عن عاصم بالغيبه في الموضعين وان الكسايي وابا بكر عن عاصم
بالغيبه هنا وبالخطاب في الجاثيه فقد وافقا احد الفريقين في احدى السورتين والاخر في اخرى
فاما قراة الخطاب هنا فيكون الظاهر من الخطاب في قوله وما يشعركم انه للكفار ويتضح معنى هذه
القراه على زياده لا اي وما يشعركم انكم تومنون اذا جات الايات التي طلبتموها كما اقسمتم عليه
ويتضح ايضا على كون ان بمعنى لعل مع كون لا نافيه وعلى كونها عله بتقدير حذف اللام اي انما الايات
عند الله فلا ياتيكم بها لانها اذا جات لا تومنون بها ويتضح ايضا على كون المعطوف محذوفا اي وما يدريكم
بعدم ايمانكم اذا جات الايات او وقوعه لان ما آل امركم مغيب عنكم فكيف تقسمون على الايمان عند
مجي الايات وانما يشكل اذا جعلنا ان معمولة ليشعركم وجعلنا لا نافيه غير زايده اذ يكون المعنى وما يدريكم
ايها المشركون بانتفا ايمانكم اذا جاتكم ويزول هذا الاشكال بان المعنى اي شي يدريكم بعدم ايمانكم اذا جاتكم
الايات التي اقترحتموها يعني لا يمر هذا بخواطركم بل انتم جازمون بالايمان عند مجيها لا يصدكم عنه صاد
وانا اعلم انكم لا تومنون وقت مجيها لانكم مطبوع على قلوبكم واما على قراه الغيبه فتكون الهمزه معها مكسوره
وهي قراه ابن كثير وابي عمرو وابي بكر عن عاصم ومفتوحه وهي قراه نافع والكسايي وحفص عن عاصم فعلى قراة ابن
كثير ومن معه يكون الخطاب في وما يشعركم جايزا فيه وجهان احدهما انه خطاب للمومنين اي وما يشعركم ايها

المومنون ايمانهم ثم استانف اخبارا عنهم بانهم لا يومنون فلا تطمعوا في ايمانهم والثاني انه للكفار
اي وما يشعركم ايها المشركون ما يكون منكم ثم استانف اخبارا عنهم بعدم الايمان لعلمه السابق
فيهم وعلى هذا ففي الكلام التفات من خطاب الى غيبه وعلى قراه نافع يكون الخطاب للكفار وتكون
ان بمعنى لعل كذا قاله ابو شامه وغيره وقال ابو حيان في هذه القراه الظاهر ان الخطاب
للمومنين والمعنى وما يدريكم ايها المومنون ان الايه التي تقترحونها اذا جات لا يومنون يعني
انا اعلم انها اذا جات لا يومنون بها ثم ساق كلام الزمخشري بعينه الذي تقدم ذكره عنه في الوجه
الخامس قال ويبعد جدا ان يكون الخطاب في وما يشعركم للكفار قال
شهاب الدين انما استبعده لانه لم يوضح ان هذه انها بمعنى لعل كما حكيته عنه وقد جعل ابو حيان
في مجموع انها اذا جات لا يومنون بالنسبه الى كسر الهمزه وفتحها والخطاب والغيبه اربع
قراات قال وقرا ابن كثير وابو عمرو والعليمي والاعشى عن ابي بكر وقال ابن عطيه وابن
كثير وابو عمرو وعاصم في روايه داود الايادي انها بكسر الهمزه وقرا باقي السبعه بفتحها وقرا
ابن عامر وحمزه لا تومنون بتا الخطاب والباقون بيا الغيبه فترتب اربع قراات الاولى كسر الهمزه
والياء وهي روايه العليمي والاعشى عن ابي بكر عن عاصم والمناسب ان يكون الخطاب
للكفار في هذه القراه كانه قيل وما يدريكم ايها الكفار ما يكون منكم ثم اخبرهم على جهة الجزم انهم
لا يومنون على تقدير صحتها ويبعد جدا ان يكون الخطاب في وما يشعركم للمومنين وفي تومنون للكفار
ثم ذكر القراة الثالثه والرابعه ووجهها بنحو ما تقدم نقله عن الناس وفي اثباته القراه الثانيه
نظر لا يخفى وذلك انه لما حكى قراه الخطاب في يومنون لم يحكها الا عن حمزه وابن عامر فقط ولم يدخل
معهما ابا بكر لا من طريق العليمي والاعشى ولا من طريق غيرهما والغرض ان حمزه وابن عامر يفتحان
همزه انها وابو بكر يكسرها ويفتحها ولكنه لا يقرا يومنون الا بيا الغيبه فمن اين يجي لنا قراه بكسر الهمزه
والخطاب وانما ذكرنا كلامه برمته ليعرف الماخذ عليه قال شهاب الدين ثم اني جوزت
ان يكون هذه روايه رواها فكشفت كتابه في القراات وكان قد افرد فيه فصلا انفرد به
العليمي في روايته فلم يذكر انه قرا تومنون بالخطاب البته ثم كشفت كتبا في القراات
عديدة فلم ارهم ذكروا ذلك فعرفت انه لما راى للهمزه حالتين ولحرف المضارعة في يومنون
حالتين ضرب اثنين في اثنين فخامس ذلك اربع قراات ولكن احديها مهمله وقوله لا يومنون متعلقه محذوف
للعلم به اي لا يومنون بها ونقل في هذه الجمله وجهان احدهما ولم ينقل الزمخشري
غيره انها وما عطف عليها من قوله ونذرهم عطف على يومنون داخل في حكم وما يشعركم بمعنى وما
يشعركم انهم لا يومنون وما يشعركم انا نقلب افيدتهم وابصارهم وما يشعركم انا نذرهم ويساعده
تفسير ابن عباس ومجاهد وابن زيد والثاني انها استيناف اخبار وجعله ابو حيان الظاهر
والظاهر ما تقدم والافيده جمع فواد وهو القلب ويطلق على العقل وقال
الراغب الفواد كالقلب لكن يقال له فوادا اذا اعتبر فيه معنى التفاود اي التوقد يقال
فادت اللحم شويته ومنه لحم فيد اي مشوي وظاهر هذا ان الفواد غير القلب

ويبدال فيه فؤاد بالواو المرحه وهي بدل عن الهمزة لانه تخفيف قياسي وبه يقرا ورش فيه وفي نظايره
وصلاة وقناة وحزن وقنا وجمع على افيده وهو جمع منقاس نحو غراب واغربه ويجوز افيدن بياء بعد الهمزة
وقراها هشام في سورة ابراهيم وسياتي ان شا الله تعالى قال
ابن عباس يعني ونحول بينهم وبين الايمان فلو جيناهم بالايات التي سالوا ما امنوا بها كما لم يومنوا به
اول مرة اي كما لم يومنوا بما قبلها من الايات من انشقاق القمر وغيره وقيل كما لم يومنوا به اول
مرة يعني معجزات موسى وغيره من الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى اولم يكفروا بما اوتي موسى من قبل
وقال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس المرة الاولى دار الدنيا يعني لو ردوا من الاخرة الى الدنيا نقلب
افيدتهم وابصارهم عن الايمان كما لم يومنوا في الدنيا قبل مماتهم كقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
التقليب والقلب واحد وهو تحريك الشي عن وجهه وهذه الاية تدل
على ان الكفر والايمان بقضا الله وقدره ومعنى تقليب الافيدة والابصار هو انه اذا جاتهم الايات
القاهرة التي اقترحوها عرفوا كيفيه دلالتها على صدق الرسول الا انه تعالى اذا قلب قلوبهم
وابصارهم عن ذلك الوجه بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الايات قال الجبائي
معناه ونقلب افيدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم لما لم يومنوا به اول
مرة في دار الدنيا وقال الكعبي المراد ونقلب افيدتهم وابصارهم بفعل بهم كما نفعل بالمومنين
من الفوايد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم وقال
القاضي المراد ونقلب افيدتهم وابصارهم في الايات التي ظهرت عندهم يومنون بها اخرا كما لم يومنوا
بها اولا وهذه وجوه ضعيفه اما قول الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افيدتهم
وابصارهم ثم عطف عليه وقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون فقوله ونذرهم ليس مما يحصل في
الاخرة فكان هذا اسوا النظم في كلام الله تعالى حيث قدم الموخر واخر المقدم من غير فايدة واما
قول الكعبي فضعيف لانه انما استحق الحرمان والخذلان على زعمه بسبب انهم قلبوا افيدة انفسهم فكيف
يحسن اضافته الى الله في قوله ونقلب افيدتهم وابصارهم اي نقلب القلب من حالة الى حاله ومن صفة
الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل القلب باق على حاله واحده الا انه تعالى ادخل
التقليب والتبديل في الدلايل انما قدم الله تعالى ذكر تقليب الافيدة على
تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا حصلت الداعية في القلب
انصرف البصر اليه شاء ام ابى واذا حصلت الصوارف في القلب انصرف عنه وهو وان كان يبصره
بحسب الظاهر الا انه لا يصير ذلك الابصار سببا للوقوف على الفوايد المطلوبه وهو معنى قوله
ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا فلما كان المعدول
هو القلب واما السمع والبصر فهما آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين للقلب فلهذا السبب وقع الابتدا
بذكر تقليب القلوب ههنا ثم اتبعه بذكر السمع كما لم يومنوا الكاف في محل نصب
نعتا لمصدر محذوف وما مصدريه والتقدير كما قال ابو البقا تقليبا ككفرهم عقوبه مساويه لمعصيتهم
وقدره الحوفي بلا يومنون به ايمانا ثابتا كما لم يومنوا به اول مرة وقيل الكاف هنا للتعليل اي

نقلب

نقلب افيدتهم وابصارهم لعدم ايمانهم به اول مرة وقيل في الكلام حذف تقديره فلا يومنون
به ثاني مرة كما لم يومنوا به اول مرة وقال بعض المفسرين الكاف هنا معناها المجازاه اي لما
لم يومنوا به اول مرة نجازيهم بان نقلب افيدتهم عن الهدى ونطبع على قلوبهم وكانه قيل
ونحن نقلب افيدتهم جزاء لما لم يومنوا اول مرة قاله ابن عطيه قال ابو حيان وهو معنى التعليل
الذي ذكرناه الا ان تسمية ذلك بالمجازاه غريبه لا تعهد في كلام النحويين قال
شهاب الدين قد سبق ابن عطيه الى هذه العبارة قال الواحدي وقال بعضهم معنى
الكاف في كما لم يومنوا معنى الجزاء ومعنى الايه ونقلب افيدتهم وابصارهم عقوبة لهم على تركهم
الايمان في المرة الاولى والهاء في به تعود على الله تعالى او على رسوله او على القران او على التقليب
المدلول عليه بالفعل وهو ابعدها واول مرة نصب على ظرف الزمان وقد تقدم تحقيقه وقراءة
ابراهيم النخعي ويقلب ويذرهم بالياء والتاء على ضمير الباري تعالى وقرا الاعمش وتقلب
افيدتهم وابصارهم على البنا للمفعول ورفع ما بعده على قيامه مقام الفاعل كذا رواها الزمخشري
عنه والمشهور بهذه القراءة انما هو النخعي ايضا وروي عنه ويذرهم بياء الغيبة كما تقدم وسكون
الراء وخرج ابو البقا هذا التسكين على وجهين احدهما التسكين لتوالي الحركات
والثاني انه مجزوم عطفا على يومنوا والمعنى جزاء على كفرهم وانه لم يذرهم في طغيانهم بل بين لهم
وهذا الثاني ليس بظاهر ويعمهون في محل حال او مفعول ثان لان الترك بمعنى التصيير قال
عطا المعنى اخذلهم وادعهم في ضلالتهم يتمادون قال
الجبائي المعنى ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك لكن نمهلهم فان اقاموا
على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تاكيد الحجة عليهم وقال اهل السنه نقلب
افيدتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه ويقال
للجبائي انك تقول ان الاله العالم ما اراد بعبيده الا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين
حتى عمه في طغيانه ولم يخلصه منه على سبيل الالجا والقهر اقصى ما في الباب انه ان فعل به
ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم من العقاب اما اذا تركه في
ذلك العمه مع علمه بانه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب
العظيم الدايم فالمفسدة الحاصله عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجا مفسدة واحدة وهي
فوت استحقاق الثواب مع حصول العقاب الشديد والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وان
يرجح للجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل فسادا فعلمنا ان ابقاء ذلك الكافر في ذلك العمه
والطغيان يقدح في انه لا يريد به الا الخير والاحسان
ولو اننا نزلنا اليهم الملايكه وكلمهم الموتى الايه اعلم انه تعالى بين في هذه الاية تفصيل
ما ذكره مجملا في قوله وما يشعركم انها اذا جات لا يومنون بين انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه
من انزال الملايكه حتى راوهم عيانا وشهدوا واحيا الموتى حتى كلموهم وشهدوا لك بالنبوة كما سالوا
بل زاد في ذلك بما لا يبلغه اقتراحهم بان يحشر عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله

قال ابن عباس المستهزون بالقران كانوا خمسة الوليد ابن المغيره المخزومي والعاص
ابن وايل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن عبد المطلب والحارث ابن
حنظله ثم انهم اتوا الرسول في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملايكه يشهدوا بانك رسول
الله وابعث لنا بعض موتانا حتى نسالهم احق ما يقوله ام باطل او ايتنا بالله وبالملايكه قبيلا اي
كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الايه وهذا يشكل باتفاقهم على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة
بل الذي ينبغي ان يكون المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لو جاتهم
اية ليومنن بها فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لهم لكذبهم وانه لا فايدة في انزال الايات
واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها لتمييز الصادق عن الكاذب فاما الزياده
عليها فتحكم محض لا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانيه ثالثه وبعد الثالثه
رابعة ويلزم منه ان لا تستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب
النبوات قبلا قرا نافع وابن عامر قبلا هنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح البا والكوفيون
هنا وفي الكهف بضمها وابو عمرو وابن كثير بضمها هنا وكسر القاف وفتح البا في الكهف وقرا
الحسن البصري وابو حيوه وابو رجا بالضم والسكون وقرا ابي والاعمش قبيلا بيا مثناه من تحت
بعد با موحده مكسوره وقرا طلحة بن مصرف قبلا بفتح القاف وسكون البا فاما قراة نافع وابن عامر
ففيها وجهان احدهما انها بمعنى مقابله اي معاينه ومشاهده وانتصابه على هذا على الحال
قاله ابو عبيدة والفرا والزجاج ونقله الواحدي ايضا عن جميع اهل اللغه يقال
لقيته قبلا اي عيانا وقال ابن الانباري قال ابو ذر قلت للنبي صلى الله عليه وسلم انبيا كان ادم
فقال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا وبذلك فسرها ابن عباس وقتاده وابن زيد ولم يحك الزمخشري
غيره فهو مصدر في موضع الحال كما تقدم والثاني انها بمعنى ناحيه وجهه قاله المبرد وجماعة
من اهل اللغة كابي زيد وانتصابه حينيذ على الظرف كقولهم لي قبل فلان دين وما قبلك
حق ويقال لقيت فلانا قبلا ومقابله وقبلا وقبلا وقبليا وقبيلا كله بمعنى واحد ذكر ذلك
ابو زيد واتبعه بكلام طويل مفيد فرحمه الله تعالى وجزاه خيرا واما قراة الباقين هنا ففيها اوجه
احدها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى كفيل كرغيف ورغف وقضيب وقضب ونصيب
ونصب وانتصابه حالا قال الفرا والزجاج جمع قبيل بمعنى كفيل اي كفلا بصدق
محمد صلى الله عليه وسلم ويقال قبلت الرجل اقبله قبالة بفتح البا في الماضي والقاف في المصدر
اي تكفلت به والقبيل والكفيل والزعيم والاذين والضمين والحميل بمعنى واحد
وانما سميت الكفالة قبالة لانها اوكد تقبل وباعتبار معنى الكفالة سمي العهد المكتوب قبالة
وقال الفرا في سورة الانعام قبلا جمع قبيل وهو الكفيل قال وانما اخترت هنا ان
يكون القبل في معنى الكفالة لقولهم او تاتي بالله والملايكة قبيلا يضمنون ذلك الثاني
ان يكون جمع قبيل بمعنى جماعة جماعة او صنفا صنفا والمعنى وحشرنا عليهم كل شي فوجا فوجا
ونوعا نوعا من ساير المخلوقات الثالث ان يكون قبلا بمعنى قبلا كالقراة الاولى في احد

وجهيها

وجهيها وهو المواجهه اي مواجهة ومعاينه ومنه اتيتك قبلا لا دبرا اي اتيتك من قبل وجهك
وقال تعالى ان كان قميصه قد من قبل وقرى لقبل عدتهن اي لاستقبالها وقال
الفرا وقد يكون قبلا من قبل وجوههم واما الذي في الكهف فانه يصح فيه معنى المواجهه
والمعاينه والجماعة صنفا صنفا لان المراد بالعذاب الجنس وسياتي له مزيد بيان وقبلا
نصب على الحال كما مر من قبل وان كان نكره لعمومه واضافته وتقدم انه ام جدا وجهه
نصب على الظرف عند المبرد واما قراة الحسن فمخففه من المضموم وقراة ابي بالاصل
وهو المفرد واما قراة طلحة فهو ظرف مقطوع عن الاضافه معناه او تاتي بالله والملايكه قبله
ولكن كان ينبغي ان يبنى لان الاضافه مراده ما كانوا جواب لو وقد تقدم انه اذا كان
منفيا امتنعت اللام وقال الحوفي التقدير لما كانوا فحذفت اللام وهي مراده
وهذا ليس بجيد لان الجواب المنفي بما يقل دخولها بل لا يجوز عند بعضهم والمنفي ممتنع البته
وهذه اللام لام الجحود جارة للمصدر المؤول من ان والمنصوب بها وتقدم تحقيقه
الا ان يشا الله يجوز ان يكون متصلا اي ما كانوا ليومنوا في ساير الاحوال
الا في حال مشية الله تعالى او في ساير الازمان الا في زمان مشية الله وقيل
انه استثنا من علة عامة اي ما كانوا ليومنوا بشي من الاشيا الا لمشية الله تعالى والثاني
انه يكون منقطعا نقل ذلك الحوفي وابو البقا واستبعده ابو حيان
معنى الايه انه تعالى لو اظهر جميع تلك الاشيا العجيبه لهولاء الكفار فانهم لا يومنون
الا ان يشا الله ايمانهم قال اهل السنه فلما لم يومنوا دل على انه تعالى ما شا منهم الايمان
وهذا نص في المسله قالت المعتزله دل الدليل على انه تعالى اراد الايمان من جميع الكفار
وذكر الجبائي الوجوه المشهوره اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان لما امرهم ولم يجب
عليهم وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بفعل الكفر فجاز
ان يامر به وثالثها لو جاز ان يريد منهم الكفر لجاز ان يامرنا بان نريد منهم الكفر قالوا
فثبت بهذه الدلايل انه تعالى شا الايمان منهم والتناقض بين الدليلين ممتنع فوجب
الجمع وطريقه ان يقول انه تعالى شا من الكل الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار
وانه تعالى ما شا منهم الايمان على سبيل الالجا والقهر وبهذا الطريق زال
الاشكال وهذا كلام ضعيف من وجوه الاول ان الايمان الذي سموه
بالايمان الاختياري ان عنوا به ان قدرته صالحه للايمان والكفر على السويه ثم انه يصدر
عنها الايمان دون الكفر لا لداعية مرجحه ولا ارادة مميزه فهذا قول برجحان احد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وايضا فبتقدير ان يكون ذلك معقولا في الجملة
الا ان حصول ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لموثر اصلا لان الحاصل
هناك ليس الا القدره وهي بالنسبة الى الضدين على السويه ولم يصدر من هذا القدر
تخصيص لاحد الطرفين بالوقوع والرجحان ثم ان احد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا

يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البته وذلك يبطل القول
بالفعل والفاعل والتاثير والموثر اصلا وذلك لا يقوله عاقل واما ان كان هذا الذي
سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت صالحه للضدين الا انه لا يصير مصدرا
للايمان الا اذا انضم الى تلك القدره حصول داعية الايمان فهذا قول
بان مصدر الايمان هو مجموع القدره مع الداعي وذلك المجموع موجب للايمان فهذا عين
ما يسمونه بالجبر وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه الايمان الاختياري لم يحصل
منه معنى معقول مفهوم وهذا الكلام في غاية القوه الوجه الثاني سلمنا ان الايمان
الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى الا انا نقول ولو اننا نزلنا
اليهم الملايكه وكذا ما كانوا ليومنوا معناه ما كانوا ليومنوا ايمانا اختياريا بدليل
ان عند ظهور هذه الاشيا لا يبعد ان يومنوا ايمانا على سبيل الالجاء والقهر فثبت
ان قوله ما كانوا ليومنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه وقال الا ان يشاء
الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس
من جنس الايمان الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يكون المراد منه الايمان الاختياري وحينيذ
يتوجه دليل اهل السنه ويسقط سوال المعتزله قال
الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث المشية لانها لو كانت قديمه لم يجز
ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصره الا ان يوجد الله وتقريره
انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله تقتضي تعليق حدوث هذا الجزا على حصول
المشية فلو كانت المشية قديمه لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط
حصول المشروط فيلزم كون الجزا قديما على انه محدث فوجب ان يكون الشرط حادثا
واذا كان الشرط هو المشية لزم القول بكون المشية حادثه والجواب
ان المشية وان كانت قديمه الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال
اضافة حادثه وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام ثم قال تعالى ولكن
اكثرهم يجهلون اي يجهلون بان الكل من الله وبقضايه وقدره وقالت المعتزله المراد
جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون
وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا الايه الكاف في كذلك في محل نصب
نعتا لمصدر محذوف فقدره الزمخشري كما خلينا بينك وبين اعدايك كذلك فعلنا بمن
قبلك وقال الواحدي وكذلك منسوق على قوله وكذلك زينا اي كما فعلنا ذلك
جعلنا لكل نبي عدوا ثم قال وقيل معناه جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء
فيكون قوله وكذلك عطفا على معنى ما تقدم من الكلام وما تقدم يدل معناه على انه
جعل له اعدا والمراد تسلية النبي صلى الله عليه وسلم اي كما ابتليناك بهولا القوم فكذلك
جعلنا لكل نبي قبلك اعدا وجعل يتعدى لاثنين بمعنى صير واعرب الزمخشري وابو البقا

والحوفي هنا عدوا اعرابهم في قوله تعالى وجعلوا لله شركا الجن فيكون المفعول الاول
شياطين الانس والثاني عدوا ولكل حال من عدوا لانه صفته في الاصل او متعلق بجعل
قبله ويجوز ان يكون المفعول الاول عدوا ولكل هو الثاني قدم وشياطين بدل من المفعول
الاول والاضافة في شياطين الانس يحتمل ان يكون من باب اضافة الصفة لموصوفها والاصل
الانس والجن الشياطين نحو جرد قطيفه ورجحت بان المقصود التسلي والايتسا بمن سبق من
الانبيا اذ كان في اممهم من يعاديهم كما في امة محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون من الاضافه
التي بمعنى اللام وليس من باب اضافة صفة لموصوف والمعنى الشياطين التي للانس والشياطين
التي للجن فان ابليس قسم جنده قسمين قسم متسلط على الانس وآخر على الجن كذا جا في التفسير
ووقع عدوا مفعولا ثانيا لشياطين على احد الاعرابين بلفظ الافراد لانه يكتفى به في ذلك
وتقدم شواهده ومنه ما انشده ابن الانباري
اذا انا لم انفع صديقي بوده فان عدوي لم يضرهم بغضي
فاعاد الضمير من يضرهم على عدو فدل على جمعيته وكقوله تعالى ضيف ابراهيم المكرمين
او الطفل الذين لم يظهروا ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقيل لا حاجة الى هذا
التكليف والتقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبيا عدوا واحدا اذ لا يجب
ان يكون لكل واحد من الانبياء اكثر من عدو واحد دل
ظاهر قوله تعالى جعلنا لكل نبي عدوا على انه تعالى هو الذي جعل اوليك الاعدا اعداء
للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان تلك العداوه معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير
والشر والطاعه والمعصية والايمان والكفر هو الله تعالى واجاب الجبائي
عنه بان المراد من هذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل
انه كفره واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا هاهنا لما بين للرسول كونهم اعداءه قال
انه جعلهم اعداءه واجاب الاصم بانه تعالى لما ارسل محمدا الى العالمين وخصه بتلك
المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة فلهذا قال
انه تعالى جعلهم اعداءه ونظيره قول المتنبي
فانت الذي صيرتهم حسدا
واجاب الكعبي عنه بانه تعالى جعلهم اعداءه امر الانبيا بعداوتهم واعلمهم كونهم اعداءه
وذلك يقتضي صيرورتهم اعدا للانبيا لان العداوه لا تحصل الا من الجانبين فلهذا جاز ان يقال
انه تعالى جعلهم اعدا للانبيا عليهم السلام وهذه اجوبه ضعيفه لما تقدم ان الافعال
مستنده الى الدواعي وهي حادثه من قبل الله تعالى واذا كان كذلك صح مذهبنا ثم هاهنا
بحث اخر وهو ان العداوه والصداقه يمتنع ان تحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ عداوه
غيره الى حيث لا يقدر البته على ازالة تلك الحاله عن قلبه بل قد لا يقدر على اخفا اثار تلك
العداوه ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوه والصداقه في القلب

باختيار الانسان لوجب ان يكون متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالعكس وكيف لا والشرآ
عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي

يراد من القلب نسيانكم وتابي الطباع على الناقل

والعاشق الذي يستد عشقه قد عالج جميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول
الحب والبغض باختياره لما عجز عن ازالته قال
عكرمه والضحاك والكلبي المعنى شياطين الانس التي مع شياطين الجن وذلك ان ابليس قسم جنده
فريقين فبعث فريقا منهم الى الانس وفريقا الى الجن وكل الفريقين اعدآ للنبي صلى الله عليه وسلم
ولاوليايه وهم يلتقون في كل حين فيقول شيطان الانس لشيطان الجن اضللت صاحبي
بكذا فاضلل صاحبك بكذا بمثله ويقول شيطان الجن لشيطان الانس كذلك فذلك وحي بعضهم
الى بعض وقال قتاده ومجاهد والحسن ان من الانس شياطين كما ان من الجن شياطين والشيطان
العاتي المتمرد من كل شي قالوا ان الشيطان اذا اعياه المومن وعجز عن اغوايه ذهب الى متمرد
من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمومن ليفتنه يدل عليه ما روي عن ابي ذر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعوذت بالله من شياطين الجن والانس قلت
يا رسول الله وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن وقال
مالك بن دينار ان شياطين الانس اشد علي من شياطين الجن وذلك اني اذا تعوذت بالله ذهب
عني شيطان الجن وشيطان الانس يجيني فيجرني الى المعاصي يوحي يحتمل
ان يكون مستانفا اخبر عنهم بذلك وان يكون حالا من شياطين وان يكون وصفا لعدو وقد تقدم
انه واقع موقع اعدا فلذلك عاد الضمير عليه جمعا في قوله بعضهم الوحي عبارة
عن الايما والقول السريع والزخرف هو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا
يقال فلان يزخرف كلامه اذا زينه بالباطل والكذب وكل شي حسن مموه
فهو مزخرف والزخرف الزينه وكلام مزخرف منمق واصله الذهب ولما كان الذهب معجبا
لكل احد قيل لكل مستحسن مزين زخرف وقال ابو عبيدة كلما حسنته وزينته
وهو باطل فهو زخرف وهذا لا يلزم اذ قد يطلق على ما هو زينه حق وبيت مزخرف اي مزين
بالنقش ومنه الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل الكعبه حتى امر بالزخرف فنحي يعني انهم
كانوا يزينون الكعبة بنقوش وتصاوير موهة بالذهب فامر باخراجها
غرورا قيل نصب على المفعول له اي لا يغروا غيرهم وقيل هو مصدر في موضع الحال
اي غارين وان يكون منصوبا على المصدر لان العامل فيه بمعناه كانه قيل يغرون غرورا
بالوحي ولو شآ ربك ما فعلوه ما الفوه من الوسوسة في القلوب وقد تقدم
الكلام في المشية ومدلولها مع المعتزلة وما يفترون ما موصوله اسميه او نكره
موصوفه فالعايد على كلا هذين القولين محذوف اي وما يفترونه او مصدريه وعلى كل قول
فمحلها نصب وفيه وجهان احدهما انه نسق على المفعول في فذرهم اي اتركهم واترك افتراهم

والثاني

والثاني انها مفعول معه وهو مرجوح لانه متى امكن العطف من غير ضعف في التركيب
او في المعنى كان اولى من المفعول معه قال ابن عباس يريد بقوله فذرهم وما يفترون
ما زين لهم ابليس وغرهم ولتصغى في هذه اللام ثلثة اوجه احدها
انها لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان وفيما يتعلق به احتمالان الاحتمال
الاول ان يتعلق بيوحي على انها نسق على غرورا وغرورا مفعول له والتقدير يوحي بعضهم الى بعض
للغرور وللصغو ولكن لما كان المفعول له الاول مستكملا لشروط النصب نصب ولما كان هذا
غير مستكمل للشروط وصل الفعل اليه بحرف العلة وقد فاته من الشروط كونه لم يتحد فيه الفاعل
فان فاعل الوحي بعضهم وفاعل الصغو الافيدة وفات ايضا من الشروط صريح المصدريه
والاحتمال الثاني ان يتعلق بمحذوف متاخر بعدها فقدره الزجاج ولتصغى اليه
فعلوا ذلك وكذا قدره الزمخشري فقال ولتصغي جوابه محذوف تقديره وليكون ذلك
جعلنا لكل نبي عدوا على ان اللام لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام لام الصيرورة
وهي التي يعبرون عنها بلام العاقبة وهو راي الزمخشري كما تقدم حكايته عنه الوجه
الثالث انها لام القسم قال ابو البقا الا انها كسرت لما لم يوكد الفعل بالنون
وما قاله غير معروف بل المعروف في هذا القول ان هذه لام كي وهي جواب قسم محذوف
تقديره والله لتصغي فوضع لتصغي موضع لتصغين فصار جواب القسم من قبيل المفرد كقولك
والله ليقوم زيد اي احلف بالله لقيام زيد هذا هو مذهب الاخفش وانشد

اذا قال قدني قال تالله حلفه لتغني عني ذا انايك اجمعا

فقوله لتغني جواب القسم فقد ظهر ان هذا القايل يقول بكونها لام كي غاية ما في الباب
انها وقعت موقع جواب القسم لا انها جواب بنفسها وكسرت لما حذفت منها نون التوكيد ويدل
على فساد ذلك ان النون قد حذفت ولام الجواب باقيه على فتحها قال

لين يك قد ضاقت عليكم بيوتكم ليعلم ربي ان بيتي واسع

فقوله ليعلم جواب القسم الموطا له باللام في لين ومع ذلك فهي مفتوحة مع حذف
نون التوكيد والضمير في قوله ما فعلوه وفي اليه يعود اما على الوحي واما على الزخرف واما على
القول واما على الغرور واما على العداوه لانها بمعنى التعادي والصغو الميل
قال تعالى فقد صغت قلوبكما وفي الحديث فاصغى لها الانا اي اماله وصاغيه الرجل قرابته
الذين يميلون اليه وعين صغوا اي مايله قال الاعشى

ترى عينها صغوا في جنب موقها تراقب كفي والقطيع المحدما

والصغا ميل في الحنك والعين وصغت الشمس والقمر والنجوم اذا مالت للغروب ويقال
صغوت وصغيت وصغيت فالعين واو او يآ ومع اليا تكسر عين الماضي وتفتح قال
ابو حيان فمصدر الاول صغو والثاني صغي والثالث صغا ومضارعها يصغي بفتح الغين
قال شهاب الدين قد حكى الاصمعي في مصدر صغا يصغو صغا فليس صغا مختصا بكونه

مصدر الصغي بالكسر وزاد الفرا صغيا وصغوا باليا والواو مشددتين واما قولــه
ومضارعهما اي مضارع الافعال الثلثة تصغي بفتح الغين فقد حكى ابو عبيد عن الكساي صغوت
اصغو وكذا ابن السكيت حكى صغوت اصغوا فقد خالف ابن مضارعها وصغوت اصغوا هو القياس
فان فعل المعتل اللام بالواو قياس مضارعه يفعل بضم العين وقــال ابو حيان المضارعه
ايضا وهي بعين الافعال الثلثة لانه اي لا تعدي واصغى مثلها لازم ويأتي متعديا فيكون الهمزة
للنقل وانشد على اصغى اللازم قولــه الشاعر

ترى السفيه به عن كل محكمة زيغ وفيه الى التشبيه اصغا

قــال شهاب الدين ومثله قولــه الاخر

تصغي اذا شدها بالرحل جانحة حتى اذا ما استوى في غرزها تثب

ويقول اصغى فلان باذنه الى فلان وانشد على اصغى المتعدي قولــه الاخر

اصاخ من نباه اصغى لها اذنا صماخها بدخيس الدوق مستور

وفي الحديث فاصغى لها الانا وهذا الذي زعمه من كون صغى او صغي او صغا يكون لازما غير موافق
عليه بل قد حكى الراغب انه يقال صغيت الانا واصغيته وصغيت بكسر العين يحتمل ان يكون من
ذوات اليا ويحتمل ان يكون من ذوات الواو وانما قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها كقوي وهو من
القوة وقرا النخعي والجراح بن عبد الله ولتصغي من اصغى رباعيا وهو هنا لازم وقرا الحسن ولتصغي
وليرضوه وليقترفوا بسكون اللام في الثلاثة وقــال ابو عمرو الداني قراة الحسن
انما هي ولتصغي بكسر العين قــال شهاب الدين فيكون كقراة النخعي وقيل قرا الحسن ولتصغي بكسر
اللام كالعامة وليرضوه وليقترفوا بسكون اللام وخرجوا تسكين اللام على احد وجهين اما انها
لام كي وانما سكنت اجراها مع ما بعدها مجرى كبد ونمر قــال ابن جني وهو قوي في القياس شاذ
في السماع والثاني انها لام الامر وهذا وان مشي في ليرضوه وليقترفوا فلا يتمشى في ولتصغي
اذ حرف العلة يحذف جزما قــال ابو البقا وليست لام الامر لانه لم يجزم الفعل قــال
شهاب الدين قد ثبت حرف العلة جزما في المتواتر في مواضع منها او سله معنا غدا نرتع ونلعب
انه من يتقي ويصبر فان الله سنقريك فلا تنسى لا تخاف دركا ولا تخشى وفي كل ذلك تاويلات
ستقف عليها ان شا الله تعالى فلتكن هذه القراة الشاذة مثل هذه المواضع والقولــ
بكون لام لتصغي لام كي سكنت لتوالي الحركات واللامين بعدها لام امر بعيد وتشه وقــال
النحاس ويقرا ولتقترفوا يعني بالسكون قــال وفيه معنى التهديد يريد انه امر تهديد كقولــه
اعملوا ما شئتم ولم يحك التسكين في لتصغي ولا في ليرضوه وما في ما هم مقترفون موصولــه
اسمية او نكرة موصوفة او مصدرية والعايد على القولين الاولين محذوف اي ما هم مقترفوه قــال
ابو البقا واثبت النون لما حذفت الها يريد ان الضمير المتصل باسم الفاعل المبني والمجموع على حده
يحذف له نون التثنية والجمع نحو هذا ضارباه وهولا ضاربوه فاذا حذف الضمير زال الموجب
فيعود النون وهذا هو الاكثر اعني حذف النون مع اتصال الضمير وقد ثبت قــال

ولم

ولم يرفق والناس محتفرونه جميعا وايدي المعتفين رواهقه

وقــال

هم الفاعلون الخير والآمرونــه

والاقتراف الاكتساب واقترف فلان لاهله اي اكتسب واكثر ما يقال في الشر والذنب
ويطلق في الخير قــال تعالى ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنا وقــال
ابن الانباري قرف واقترف اكتسب وانشــد

واني لاتي ما اتيت واني لما اقترفت على نفسي على لذاهب

واصل القرف والاقتراف قشر لحا الشجر والجلدة من اعلى الجرح وما يوجد منه قرف ثم
استعير الاقتراف للاكتساب حسنا كان او سيا وفي السي اكثر استعمالا وقارف فلان امرا
تعاطى ما يعاب به وقيل الاعتراف يزيل الاقتراف ورجل مقرف اي هجين قــال

كم بجود مقرف نال العلا وكريم بخله قد وضعــه

وقرفته بكذا اتهمته او عبته به وقارف الذنب وغيره اذا داناه ولاصقه وقارف امراته اذا
جامعها والمقرف من الخيل الهجين وهو الذي امه برذونة وابوه عربي وقيــل بالعكس
وقيل هو الذي دانا الهجنة وقاربها ومنه حديث عمر كتب الى ابي موسى في البراذين ما قارف
العتاق منها فاجعل له سهما واحدا اي قاربها وداناها نقله ابن الاثير
قــال ابن الخطيب قال اصحابنا تقدير الاية وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شياطين الجن
والانس ومن صفته انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه
افيدة الذين لا يومنون اي انما اوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه
ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هولا الكفار قالوا واذا حملنا الاية على هذا الوجــه
ظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر اجابــ المعتزله عنه من ثلثة اوجه الاولــ
قــال الجباي ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقولــه تعالى واستفزز
من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم وكذا قولــه وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قــال
للرسول فذرهم وما يفترون ثم قــال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افيدتهم وليرضوه
وليقترفوا ما هم مقترفون الوجــه الثاني قــال الكعبي ان هذه لام العاقبة تحصل
في الاخرة لان الايجا حاصلة الاخرة فلا يجوز ان تميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطــل
ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان تحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا يول الى ان يقبلوا
الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها الوجــه الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قــال
اللام في قولــه ولتصغى اليه افيدة متعلق بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير
ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القولــ ليغروا بذلك ولتصغى اليه افيدة الذين لا يومنون
بالاخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحا
مجموع هذه المعاني والجوابــ عن ما ذكره الجباي من وجوه ذكرها القاضي احــدها

ان الواو في قوله ولتصغى تقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتدا بعيد وثانيها ان اللام
في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام
الله تعالى وانه لا يجوز واما قول الكعبي بانها لام العاقبة فضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا
مجاز وحمله على حقيقته اولى واما قول ابي مسلم فهو احسنها الا ان قوله
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحا هو التغرير
واذا عطفنا عليه قوله ولتصغى اليه افيدة فهذا ايضا عين التغرير لا معنى التغرير لانه يستميله
الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افيدة عين هذه الاستماله فلو عطفنا
عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير الكلام وكذلك
جعلنا لكل نبي عدوا من شانه ان يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا
الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افيدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول
دعوة ذلك النبي وحينيذ لا يلزم منه عطف الشي على نفسه فما ذكرناه اولى
قالوا الانسان شي مغاير للبدن ثم اختلفوا منهم من قال المتعلق الاول
هو القلب وبواسطته تتعلق النفس بساير الاعضا كالدماغ والكبد ومنهم من قال
القلب متعلق النفس الحيوانية والدماغ متعلق النفس الناطقة والكبد متعلق النفس الطبيعيه
والاولون تمسكوا بهذه الايه فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والاراده
القلب فدل على ان متعلق النفس القلب افغير الله ابتغي حكما
الايه لما حكوا عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لين جاتهم ايه ليومنن بها واجاب
عنه بانه لا فايدة في اظهار تلك الايات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم بين في
هذه الايه ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل فكان طلبهم من الزيادة لا يجب الالتفات
اليه افغير يجوز نصب غير من وجهين احدهما انه مفعول لا بتغي مقدما عليه
وولي الهمزة لما تقدم في قوله اغير الله اتخذ وليا ويكون حكما حينيذ اما حالا واما تمييزا
لغير ذكره الحوفي وابو البقا وابن عطيه كقولهم ان لنا غيرها ابلا والثاني ان ينتصب
غير على الحال من حكما لانه في الاصل يجوز ان يكون وصفا له وحكما هو المفعول به فتحصل
في نصب غير وجهان وفي نصب حكما ثلثة اوجه كونه حالا او مفعولا او تمييزا والحكم ابلغ
من الحاكم قيل لان الحكم من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم فانه يصدق عنه وقيل
لان الحكم لا يحكم الا بالعدل والحاكم قد يجور ومعنى الايه قل لهم يا محمد افغير الله اطلب
قاضيا بيني وبينكم وذلك انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اجعل بيننا وبينك
حكما فاجابهم به وهو الذي انزل هذه الجمله في محل نصب على الحال
من فاعل ابتغي ومفصلا حال من الكتاب اي مبينا فيه امره ونهيه والمراد بالكتاب
القران وقيل مفصلا اي خمسا خمسا وعشرا عشرا كما قال لنثبت به فوادك

وقوله والذين اتيناهم الكتاب مبتدا ويعلمون خبره والجملة مستانفه والمراد بهم
علما اليهود والنصارى الذين اتيناهم التوراة والانجيل وقيل هم مومنوا اهل الكتاب
وقال عطا ورسا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالكتاب القران يعلمون انه منزل
قرا ابن عامر وحفص عن عاصم منزل بتشديد الزاي والباقون بتخفيفها وقد تقدم ان انزل
ونزل لغتان او بينهما فرق ومن ربك من لابتدا الغايه مجازا وبالحق حال من الضمير المستكن
في منزل اي ملتبسا بالحق فالبا للمصاحبه فلا تكونن من الممترين اي من الشاكين انهم يعلمون
ذلك وقيل هذا من باب التهييج والالهاب كقوله تعالى ولا تكونن من المشركين وهذا خطاب
لكل احد والمعنى لما ظهرت الدلايل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد وقيل هذا الخطاب
وان كان في الظاهر للرسول الا ان المراد امته وتمت كلمات ربك صدقا
وعدلا الايه في نصب صدقا وعدلا ثلثة اوجه احدها ان يكونا مصدرين في موضع الحال
اي تمت الكلمات صادقات الوعد عادلات في الوعيد الثاني نصبهما على التمييز قال
ابن عطيه وهو غير صواب وممن قال بكونه تمييزا الطبري وابو البقا الثالث
نصبهما على المفعول من اجله اي تمت لاجل الصدق والعدل الواقعين منها وهو محل نظر ذكر هذا
الوجه ابو البقا وقرا الكوفيون هنا وفي يونس في قوله كذلك حقت كلمة ربك على الذين
فسقوا ان الذين حقت عليهم كلمة ربك موضعان وفي غافر وكذلك حقت كلمة ربك كله بالافراد
وافقهم ابن كثير وابو عمرو على ما في يونس وغافر دون هذه السوره والباقون بالجمع في المواضع
الثلاثه قال ابو حيان قرا الكوفيون هنا وفي يونس في الموضعين وفي المومن كله بالافراد
ونافع جميع ذلك كلمات بالجمع تابعه ابو عمرو وبن كثير هنا قال شهاب الدين كيف
نفي ابن عامر لا يقال انه قد يكون اسقط الناسخ وكان الاصل ونافع وبن عامر لانه قال
تابعه ولو كان كذلك لقال تابعهما ووجه الافراد ارادة الجنس وهو نظير رسالته ورسالاته
وقولهم قال زهير في كلمته اي قصيدته وقال قس في كلمته اي خطبته فكذا المجموع
القران وقراة الجمع ظاهرة لان كلماته تعالى متنوعه بالنسبة الى الامر والنهي والوعد والوعيد
واراد بالكلمات امره ونهيه ووعده ووعيده صدقا وعدلا اي صدقا في الوعد والوعيد
عدلا في الامر والنهي وقال قتاده ومقاتل صدقا فيما وعد عدلا فيما حكم وهذا الكلام يدل
على ان الخلف في وعد الله محال فيدل ايضا على ان الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله
الواحدي في تفسير قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد
الله جايز لان وعد الله ووعيده كلمة الله فيجب كونها موصوفه بالصدق لان الكذب نقص
والنقص على الله محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع ان الكذب
على الله محال بالدلايل السمعيه لزم الدور وهو محال واجمعوا على الجمع في قوله لا مبدل لكلماته ولا
مبدل لكلمات الله لا مبدل لكلماته يحتمل ان لا يكون لها محل من الاعراب
لانها مستانفه وان يكون جمله حاليه من فاعل تمت فان قيل فاين الرابط بين ذي الحال

والحال فالجواب ان الربط حصل بالظاهر والاصل لا مبدل لها وانما ابرزت ظاهرة تعظيما لها
ولاضافتها الى لفظ الجلالة الشريفة قال ابو البقا ولا يجوز ان يكون حالا من ربك لان لا يفصل
بين الحال وصاحبها بالاجنبي وهو صدقا وعدلا الا ان يجعل صدقا وعدلا حالا من ربك لا من الكلمات
قال شهاب الدين فانه اذا جعل صدقا وعدلا حالا من ربك لم يلزم منه فصل لا نهما حالان لذي
حال ملكنه قاعدة تمنع تعدد الحال لذي حال واحد وتمنع ايضا مجي الحال من المضاف
اليه وان كان المضاف بعض الثاني ولم تمتنع هنا بشي من ذلك والرسم في كلمات في المواضع التي اختلف
القرا فيها محتمل لخلافهم فانه في المصحف الكريم من غير الف بعد الميم
قال ابن عباس معنى لا مبدل لكلماته لا راد لقضايه ولا مغير لحكمه ولا خلف لوعده وهو السميع
العليم وقيل المراد بالكلمات القران لا مبدل له لا يزيد فيه المفترون ولا ينقصون كقوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقيل المراد انها مصونة عن التناقض كقوله
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل
التبديل والزوال لانها ازلية والازلي لا يزول وهذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات
الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلمات
الله لزم منه امتناع ان ينقلب السعيد شقيا والشقي سعيدا وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم
جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة وان تطع اكثر من في الارض
الاية لما اجاب عن شبه الكفار وبين صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالدليل بين بعد
زوال الشبهة وظهور الحجة انه لا ينبغي للعاقل ان يلتفت الى كلمات الجهال وهذه الاية
تدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا وقيل اراد انهم جادلوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم والمومنين في اكل الميتة فقالوا اتاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما قتله الله فقال
وان تطع اكثر من في الارض اي ان تطعهم في اكل الميتة يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق
الحق ثم قال ان يتبعون الا الظن يريد ان دينهم الذي هم عليه ظن وهوى لم ياخذوه عن
بصيرة وان هم الا يخرصون يكذبون في ادعا القطع تمسك نفاه القياس
بهذه الاية لان الله تعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من ايات القران بكونهم متبعين للظن والشي
الذي جعله الله تعالى موجبا للذم لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس يوجب
اتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل
به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لان هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك
الدليل القاطع اما ان يكون عقليا او سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل
بالقياس جايز او غير جايز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل
لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت الدلالة قاطعة غير محتملة لوجه اخر
سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة
ولا وقع الخلاف فيه وحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني

وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا ان مع ذلك فلا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن
لان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني
ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان ان كانا معلومين على سبيل القطع واليقين
فهذا مما لا اختلاف في صحته بين العقلاء وان كان مجموعهما او كان احدهما ظنيا فحينيذ لا يتم
العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وحينيذ يدخل تحت النص الدال على ان متابعة الظن
مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى
امارة وهو مثل اعتقاد الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد
لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط الاستدلال ان ربك هو اعلم من يضل في اعلم
هذه قولان احدهما انها ليست للتفضيل بل بمعنى اسم فاعل في من كانه قيل ان ربك هو يعلم
قال الواحدي ولا يجوز ذلك لانه لا يطابق وهو اعلم بالمهتدين والثاني انها على بابها من
التفضيل ثم اختلف هولاء في محل من فقال بعض البصريين هو جر بحرف مقدر حذف
وبقي عمله لقوة الدلالة عليه بقوله وهو اعلم بالمهتدين وهذا ليس بشي لانه لا يحذف الجار
ويبقى اثره الا في مواضع تقدم التنبيه عليها وما ورد بخلافها فضرورة كقوله

اشارت كليب بالاكف الاصابع
حتى صدح فاربى الاعلام

الثاني انها في محل نصب على اسقاط الخافض كقوله

يمرون الديار فلم يعوجوا

قاله ابو الفتح وهو مردود من وجهين احدهما ان ذلك لا يطرد والثاني ان افعل
التفضيل لا ينصب بنفسها لضعفها الثالث وهو قول الكوفيين انه نصب
بنفس افعل فانها عندهم تعمل عمل الفعل الرابع انها منصوبة بفعل مقدر يدل
عليه افعل قاله الفارسي وعليه خرج قول الشاعر

اكر واحمى للحقيقة منهم واضرب منا بالسيوف القوانسا

فالقوانس نصب باضمار فعل اي نضرب القوانس لان افعل ضعيفة كما تقرر الخامس انها مرفوعة
بالابتدا ويضل خبره والجملة معلقة لافعل التفضيل فهي في محل نصب بها كافة قيل اعلم اي الناس
يضل كقولهم لنعلم اي الحزبين وهذا راي الكسايي والزجاج والمبرد ومكي الا ان ابا حيان
رد هذا بان التعليق فرع ثبوت العمل في المفعول به وافعل لا يعمل فيه فلا يعلق والراجح من
هذه الاقوال نصبها بمضمر وهو قول الفارسي وقواعد البصريين موافقة له ولا يجوز
ان يكون من في محل جر باضافة افعل اليها ليلا يلزم محذور عظيم وذلك ان افعل التفضيل
لا تضاف الا الى جنسها فاذا قلت زيد اعلم الضالين لزم ان يكون زيد بعض الضالين
اي متصف بالضلال فهذا الوجه مستحيل في هذه الاية الكريمة هذا عند من قرا يضل
بفتح حرف المضارعة اما من قرا بضمه يضل وهو الحسن واحمد بن ابي شريح فقال

ابو البقا يجوز ان يكون من في موضع جر باضافة افعل اليها قال اما علي معنى هو اعلم المضلين
اي من يجد الضلال وهو من اضللته اي وجدته ضالا مثل احمدته اي وجدته محمودا او بمعنى
انه يضل عن الهدى قال شهاب الدين ولا حاجة الى ارتكاب مثل هذا في مثل هذه الاماكن
الحرجة وكان قد عبر قبل ذلك بعبارات استغلظت النطق بها فضربت عنها الى امثلة من قولي
والذي يحمل عليه هذه القراة ما تقدم من الجاد وهو النصب بمضمر وفاعل يضل على هذه القراه
ضمير يعود على الله تعالى على معنى يجده ضالا او يخلق فيه الضلال لا يسال عما يفعل ويجوز ان يكون
ضمير من اي اعلم من يضل الناس والمفعول محذوف واما على القراة الشهيرة فالفاعل ضمير من فقط
ومن يجوز ان يكون موصوله وهو الظاهر وان يكون نكرة موصوفة ذكره ابو البقا فان قيل
قوله هو اعلم بالمهتدين يوجب وقوع التفاوت في علم الله وهو محال فالجواب
ان حصول التفاوت في علم الله محال الا ان المقصود من هذا اللفظ العناية باظهار هداية
المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم
وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساه مرة واحدة ومعنى قوله اعلم بالمهتدين اي
يجازي كلا بما يستحقون فكلوا مما ذكر اسم الله عليه الاية في هذه الفا
وجهان احدهما انها جواب شرط مقدر قال الزمخشري بعد كلام فقيل للمسلمين ان كنتم محققين
بالايمان فكلوا وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق
ان تاكلوا مما قتلتموه انتم فقال الله تعالى للمسلمين فكلوا مما ذكر اسم الله عليه والثاني
انها عاطفة على محذوف قال الواحدي ودخلت الفا للعطف على ما دل عليه اول الكلام
كانه قيل كونوا على الهدى فكلوا والظاهر انها عاطفة على ما تقدم من مضمون الجمل المتقدمه
كانه قيل اتبعوا ما امركم الله من اكل المذكى دون الميتة فكلوا فان قيل انهم كانوا يبيحون
اكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم ايضا كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون
كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي
اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه فالجواب لعل القوم
كانوا يحرمون اكل المذكاه ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل
المذكاه بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
او يحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على فيكون المعنى على هذا الوجه
تحريم اكل الميتة فقط وما لكم مبتدا وخبر وقوله ان لا تاكلوا فيه قولان
احدهما هو على حذف حرف الجر اي اي شي استقر في منع الاكل مما ذكر اسم الله عليه
وهو قول ابي اسحق الزجاج فلما حذفت في جرى القولان المشهوران ولم يذكر الزمخشري غيره
والثاني انها في محل نصب على الحال والتقدير واي شي لكم تاركين للاكل ويويد ذلك
وقوع الحال الصريحة في مثل هذا التركيب كثيرا نحو فما لهم عن التذكرة معرضين الا ان هذا مردود
بوجهين احدهما ان ان تخلص الفعل للاستقبال فكيف يقع ما بعدها حالا والثاني

انها في محل نصب على الحال والتقدير واي شي لكم تاركين الا ان ما بعدها مو ول بالمصدر
وهو اشبه بالمعرفات كما تقدم تحريره والحال انما يكون نكرة قال ابو البقا الا ان
يقدر حذف مضاف فيجوز اي وما لكم ذوي ان لا تاكلوا وفيه تكلف ومفعول تاكلوا
محذوف بقيت صفته تقديره شيا مما ذكر اسم الله ويجوز ان لا يراد مفعول بل المراد وما لكم ان لا
يقع منكم الاكل ويكون من لابتدا الغاية اي ان لا تبتدوا بالاكل من المذكور عليه اسم الله وزعم
ان لا مزيده وهذا فاسد اذ لا معنى لزيادتها وقد فصل لكم ما حرم قراء
ابن كثير وابو عمرو وابن عمرو ببنائهما للمفعول لقوله ذكر ونافع وحفص عن عاصم ببنائهما للفاعل
لقوله اسم الله وحمزه والكسائي وابو بكر عن عاصم ببنا الاول للفاعل وبنا الثاني للمفعول
ولم يات عكس هذه وقرا عطيه العوفي كقراه الاخوين الا انه خفف الصاد من فصل والقايم
مقام الفاعل هو الموصول وعايده في قوله ما حرم عليكم والفاعل في قراة من بنا للفاعل
ضمير الله تعالى والجمله في محل نصب على الحال قوله فصل لكم ما حرم عليكم
قال اكثر المفسرين هو المراد من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير في اول
المايده وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكيه وسورة المايده من اخر ما انزله الله بالمدينه
وقوله فصل يجب ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر
عن المكي فيمتنع كونه متقدما ولقايل ان يقول المفصل هو قوله تعالى بعد هذه الايه
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية وهي وان كانت مذكورة بعد هذه الايه
بقليل الا ان هذا القدر من التاخير لا يمنع ان يكون هو المراد خصوصا ان السورة نزلت
دفعة واحدة باجماع المفسرين على ما تقدم فيكون في حكم المقارن الا ما
اضطررتم اليه في الاستثنا وجهان احدهما انه منقطع قاله ابن عطيه والحوفي والثاني
انه متصل قال ابو البقا ما في موضع نصب على الاستثنا من الجنس من طريق المعنى لانه وبخهم
بترك الاكل مما سمي عليه وذلك يتضمن الاباحة مطلقا والاول اوضح والاتصال
قلق المعنى ثم قال وقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اي في حال الاختيار وذلك حلال
حال الاضطرار وان كثيرا ليضلون قرا الكوفيون بضم اليا من يضلون وكذا
التي في يونس ربنا ليضلوا والباقون بالفتح وسياتي لذلك نظاير في ابرهيم وغيرها والقراتان واضحتان
فانه يقال ضل في نفسه واضل غيره فالمفعول محذوف على قراة الكوفيين وهي ابلغ في الذم
فانها تتضمن قبح فعلهم حيث ضلوا في انفسهم واضلوا غيرهم لقوله تعالى واضلوا كثيرا وضلوا
عن سواء السبيل قيل المراد به عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين الذين اتخذوا البحاير
والسوايب وقراة الفتح لا تحوج الى حذف فرجحها بعضهم بهذا وايضا فانهم اجمعوا على الفتح
في ص عند قوله ان الذين يضلون عن سبيل الله وقوله باهوايهم متعلق بيضلون والبا
سببيه اي بسبب اتباعهم اهواهم وشهواتهم وقوله بغير علم متعلق بمحذوف لانه حال
اي يضلون مصاحبين للجهل اي ملتبسين بغير علم قيل المراد عمرو بن

حي كما تقدم لانه اولا من غير دين اسماعيل وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم
في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما اخل ما قد يجونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك
كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانما يتبعون فيه
الهوى والشهوة بغير علم وهذه الايه تدل على ان التقليد حرام لانه قول بمحض الهوى والشهوة
ثم قال ان ربك هو اعلم بالمعتدين اي هو العالم بما في ضمايرهم من التعدي وطلب نصرة
الباطل والسعي في اخفا الحق واذا كان عالما باحوالهم وقادرا على مجازاتهم فانه تعالى يجازيهم
عليها والمقصود منه التهديد والتخويف وذروا ظاهر الاثم وباطنه
الايه لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يجب تركه بالكليه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم
وهي الذنوب كلها قال قتاده المراد بباطنه وظاهره علانيته وسره وقال
مجاهد ظاهره ما يعمله الانسان بالجوارح من الذنوب وباطنه ما ينويه ويقصده بقلبه كالمصر على
الذنب وقال الكلبي ظاهره الزنا وباطنه المخاله واكثر المفسرين على ان ظاهره الاعلان
بالزنا وهم اصحاب الرايات وباطنه الاستسرار وكانت العرب يحبون الزنا وكان الشريف
يستتر به وغير الشريف لا يبالي به فيظهره وقال سعيد بن جبير ظاهر الاثم نكاح
المحارم وباطنه الزنا وقال ابن زيد ظاهره التعري من الثياب
في الطواف والباطن الزنا وروى حبان عن الكلبي ظاهر الاثم طواف الرجال بالبيت نهارا عراة
وباطنه طواف النسا بالليل عراة وقيل هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص
اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جايز ثم قال ان الذين يكسبون
الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون والاقتراف الاكتساب كما تقدم وظاهر النص يدل
على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واهل السنه
زادوا شرطا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الايه
لما بين حل كل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه ويدخل فيه الميتة وما
ذبح على ذكر الاصنام قال عطا كل ما لم يذكر اسم الله عليه من طعام او شراب
فهو حرام لعموم الايه وقال ابن عباس الايه في تحريم الميتات وما في معناها ونقل
عن عطا الايه في تحريم الذبايح التي كانوا يذبحونها على اسم الاصنام واختلف العلما في ذبيحة
المسلم اذا لم يذكر اسم الله عليه فذهب قوم الى تحريمها سوا ترك التسميه عامدا او ناسيا وهو قول
ابن سيرين والشعبي واحمد في روايه وطايفه من المتكلمين لظاهر الايه وذهب قوم الى تحليلها يروى
ذلك عن ابن عباس وهو قول مالك والشافعي واحمد في روايه وذهب قوم الى انه ان ترك
التسمية عامدا لم يحل وان تركها سهوا حلت وهو قول الثوري واصحاب الراي ومذهب
احمد ومن اباحها قال المراد من الايه الميتات وما ذبح على غير اسم الله لقوله وانه لفسق
والفسق في ذكر غير اسم الله كما قال في اخر السورة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله

او فسقا اهل لغير الله به واجمع المسلمون على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك
التسمية وايضا قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم ليجادلوكم وهذه المناظرة كانت
في الميتة على ما روي ان المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تاكلونه وما يقتله الله
فلا تاكلونه وعن ابن عباس انهم قالوا تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله وهذه
المناظرات مخصوصه باكل الميتة وقال تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون
وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهية الاوثان
فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك قال الشافعي رحمه الله تعالى
فاول الايه وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان اخرها لما حصلت فيه هذه القيود
الثلثه علمنا ان المراد من العموم الخصوص وعن عايشه رضي الله عنها قالت قالوا يا رسول
الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك ياتون بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا
قال اذكروا انتم اسم الله وكلوا ولو كانت التسمية شرطا للاباحة كان الشك
في وجودها مانعا من اكلها كالشك في اصل الذبح وانه لفسق هذه الجملة
فيها اوجه احدها انها مستانفه قالوا ولا يجوز ان يكون منسوقه على ما قبلها لان الاولى
طلبيه وهذه خبريه وتسمى هذه الواو واو الاستيناف والثاني انها منسوقة
على ما قبلها ولا يبالي بتخالفهما وهو مذهب سيبويه وقد تقدم تحقيق ذلك الثالث
انها حاليه اي لا تاكلوه والحال انه فسق وقد بجح الرازي بهذا الوجه على الحنفيه حيث
قلب دليلهم عليهم بهذا الوجه وذلك انهم يمنعون من اكل متروك التسميه والشافعيه
لا يمنعون منه استدل عليهم الحنفيه بظاهر الايه فقال الرازي هذه الجمله
حاليه ولا يجوز ان يكون معطوفه لتخالفهما طلبا وخبرا فتعين ان يكون حاليه واذا كانت
حاليه كان المعنى لا تاكلوه حال كونه فسقا ثم هذا الفسق مجمل قد فسره الله تعالى في موضع
آخر فقال او فسقا اهل لغير الله به يعني انه اذا ذكر على الذبيحة غير اسم الله فانه لا يجوز اكلها
لانه فسق وقد يجاب بان يقال سلمنا ان ما اهل لغير الله به يكون فسقا ونحن
نقول له ولا يلزم من ذلك انه اذا لم يذكر اسم الله عليه ولا اسم غيره ان يكون حراما لانه
ليس بالتفسير الذي ذكرناه وللنزاع فيه مجال من وجوه منها انا لا نسلم امتناع عطف
الخبر على الطلب والعكس كما تقدم عن سيبويه وان سلم قالوا وللاستيناف كما تقدم وبعدها
مستانف وان سلم ايضا فلا نسلم ان فسقا في الايه الاخرى مبينا للفسق في هذه الايه
فان هذا ليس من باب المجمل والمبين لان له شروطا ليست موجوده هنا وهذا الذي قاله
مستمد من كلام الزمخشري فانه قال فان قلت قد ذهب جماعة من المجتهدين الى جواز اكل
ما لم يذكر اسم الله عليه بنسيان او عمد قلت قد تاوله هولا بالميتة وبما ذكر غير اسم الله
عليه لقوله او فسقا اهل لغير الله به فهذا اصل ما ذكره ابن الخطيب والضمير في انه يحتمل
ان يعود على الاكل المدلول عليه بلا تاكلوا وان يعود على الموصول وفيه حينيذ تاويلان

ان يجعل الموصول نفس الفسق مبالغة او على حذف مضاف اي وان اكله لفسق او على الذكر المفهوم
من قوله ذكر قال ابو حيان والضمير في انه يعود على الاكل قاله الزمخشري واقتصر
عليه قال شهاب الدين لم يقتصر عليه بل ذكر انه يجوز ان يعود على الموصول
وذكر التاويلين المتقدمين فقال الضمير راجع على مصدر الفعل الداخل عليه حرف
النهي يعني وان الاكل منه لفسق او على الموصول على ان اكله لفسق او جعل ما لم يذكر اسم الله
عليه نفسه فسقا وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم ليجادلوكم قيل
المراد من الشياطين هنا ابليس وجنوده وهم وسوسوا الى اوليايهم من المشركين ليخاصموا محمدا
واصحابه في اكل الميتة وقال عكرمه المراد بالشياطين مردة المجوس ليوحون الى اوليايهم
من مشركي قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس فكتبوا الى قريش
وكانت بينهم مكاتبة ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله تعالى ثم يزعمون ان ما يذبحونه
حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في نفس ناس من المسلمين من ذلك شي فانزل
الله هذه الايه ليجادلوكم متعلق بيوحون اي يوحون لاجل مجادلتكم واصل يوحون
يوحيون فاعل وان اطعتموهم قبل ان لام التوطية للقسم فلذلك اجيب
القسم المقدر بقوله انكم لمشركون وحذف جواب الشرط لسد جواب القسم مسده وجاز
الحذف لان فعل الشرط ماض وقال ابو البقا حذف الفا من جواب الشرط وهو حسن
اذا كان الشرط بلفظ الماضي وهو هنا كذلك وهو قوله وان اطعتموهم قال
شهاب الدين كانه زعم ان جواب الشرط هو الجملة من قوله انكم لمشركون والاصل
فانكم بالفا لانها جمله اسميه ثم حذفت الفا لكون فعل الشرط بلفظ المضي وهذا ليس بشي
فان القسم مقدر قبل الشرط ويدل على ذلك حذف اللام الموطيه قبل ان الشرطيه وليس
فعل الشرط ماضيا كقوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن فها هنا لا يمكنه ان يقول
ان الفا محذوفه لان فعل الشرط مضارع وكان ابا البقا والله اعلم اخذ هذا من الحوفي فاني
رايت فيه كما ذكره ابو البقا ورده عليه ابو حيان بنحو ما تقدم
والمعنى وان اطعتموهم في استحلال الميتة انكم لمشركون وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى
الله وهذا هو الشرك قال الزجاج وفيه دليل على ان من احل شيا مما حرمه الله
او حرم ما احل الله فهو مشرك اومن كان ميتا فاحييناه الايه
لما ذكر تعالى في الايه الاولى ان المشركين يجادلون المومنين في دين الله تعالى ذكر
مثلا يدل على حال المومن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المومن بمنزلة
من كان ميتا فجعل حيا واعطي نورا يهتدي به في مصالحه وان الكافر بمنزلة المنغمس في ظلمات
لا خلاص له منها فيكون متحيرا دايما اومن كان تقدم ان هذه الهمزه يجوز ان تكون
مقدمه على حرف العطف وهو راي الجمهور وان تكون على حالها وبينها وبين الواو فعل مضمر
ومن في محل رفع بالابتدا وكان خبره وهي موصوله وميتا في محل نصب صفة لنورا قال

قتاده اراد بالنور كتاب الله بينه وبين مع المومن يعمل به وبها ياخذ واليها ينتهي ومثله مبتدا وفي
الظلمات خبره والجمله صله من ومن مجرور بالكاف والكاف ومجرورها كما تقدم في محل رفع خبرا لمن
الاولى وليس بخارج في محل نصب على الحال من الموصول اي مثل الذي استقر في الظلمات
حال كونه مقيما فيها وقال ابو البقا ليس بخارج في موضع الحال من الضمير في منها ولا يجوز ان يكون
حالا من الهاء في مثله للفصل بينه وبين الحال بالخبر وجعل مكي الجملة حالا من الضمير المستكن في الظلمات
وقرا طلحة بن مصرف امن كان بالفا بدل الواو اختلفوا في هذه الايه
على قولين احدهما انها نزلت في رجلين باعيانهما قال ابن عباس جعلنا له نورا يريد حمزة بن عبد
المطلب كمن مثله في الظلمات يريد ابا جهل ابن هشام وذلك ان ابا جهل رمى رسول الله صلى الله عليه
وسلم بفرث فاخبر حمزة بما فعل ابو جهل وهو راجع من قنصه وبيده قوس وحمزة لم يومن بعد فاقبل
غضبان حتى علا ابا جهل بالقوس وهو يتضرع اليه ويقول يا ابا يعلى اما ترى ما جا به سفه
عقولنا وسب الهتنا وخالف ابانا فقال حمزة ومن اسفه منكم تعبدون الحجارة من دون الله
اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول عبده ورسوله فانزل الله الايه وقال
الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب وابي جهل وقال عكرمه والكلبي نزلت في عمار ابن ياسر
وابي جهل وقال مقاتل نزلت في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال
زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا فرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا
يومن ان ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت الايه القول الثاني ان هذه الايه عامه في حق المومنين
والكافرين وهذا هو الحق لان تخصيص العام بغير دليل تحكم وايضا فلقولهم ان السورة نزلت
دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الايه المعينه كذا وكذا مشكل
كذلك زين نعت لمصدر مقدر وبعضهم زين للكافرين تزيينا كما احيينا المومنين وقدره اخرون
زين للكافرين تزيينا لكون الكافرين في الظلمات مقيمين فيها والفاعل المحذوف
من زين المبني للمفعول عنه هو الله تعالى ويجوز ان يكون الشيطان وقد صرح بكل من الفاعلين
مع لفظ زين قال تعالى زينا لهم اعمالهم وقال تعالى وزين لهم الشيطان اعمالهم وما كانوا
يعملون هو القايم مقام الفاعل وما يجوز ان يكون موصوله اسميه او حرفيه او نكره موصوفه
والعايد على القول الاول والثالث محذوف دون الثاني عند الجمهور على ما عرف وقال
الزجاج موضع الكاف رفع والمعنى مثل ذلك الذي قصصنا عليك زين للكافرين اعمالهم
دلت هذه الايه على ان الكفر والايمان من الله تعالى لان قوله
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كنايه عن المعرفه والهدى وذلك يدل
على ان كل هذه الامور من الله والدلايل العقليه ساعدت على صحته وهو دليل الداعي المتقدم
وايضا فالعاقل لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا
جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل له ذلك وانما حصل منه وهو الكفر

والجهل علمنا ان ذلك بايجاد غيره فان قيل انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم ن
فالجواب ان حاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل اخر والكلام
في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق كذلك الى غير نهاية فوجب الانتها الى جهل يحصل فيه لا بايجاده
وهو المطلوب وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الاية قيل
، كذلك نسق على كذلك قبلها فيهما ما فيها وقدره الزمخشري بانه معناه وكما جعلنا في مكة صناديدها
، ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها واللام في ليمكروا يجوز ان يكون للعاقبة وان
، يكون للعلة مجازا وجعل تصييريه فيتعدى لاثنين واختلف في تقديرهما والصحيح انه يكون في
، كل قرية مفعولا ثانيا قدم على الاول والاول اكابر مضافا لمجرميها والثاني ان يكون في كل
، قرية مفعول ايضا مقدم واكابر هو الاول ومجرميها بدل من اكابر ذكر ذلك ابو البقا الثالث
، ان يكون اكابر مفعولا ثانيا قدم ومجرميها مفعول اول اخر والتقدير جعلنا في كل قرية مجرميها
، اكابر فيتعلق الجار بنفس الفعل قبله ذكر ذلك ابن عطيه قال ابو حيان وما اجازاه
، يعني ابا البقا وابن عطيه خطا وذهول عن قاعدة نحويه وهو ان افعل التفضيل اذا كان
، بمن ملفوظا بها او مقدره او مضافه الى نكره كانت مفرده مذكره على كل حال سوا كانت
، لمذكر ام مونث مفرد ام مثنى ام مجموع واذا ثنيت او جمعت او انثت طابقت ما هي له ولزمها
، احد امرين اما الالف واللام واما الاضافه لمعرفه واذا تقرر ذلك فالقول
، بكون مجرميها بدلا ويكون مفعولا اول واكابر مفعول ثان خطا لاستلزام ان يبقى اكابر مجموعا
، وليست فيه الف ولام ولا هي مضافه لمعرفه قال وقد تنبه الكرماني الى هذه القاعده
فقال اضاف اكابر الى مجرميها لان افعل لا يجمع الا مع الالف واللام او مع الاضافه قال
ابو حيان وكان ينبغي ان يقيد بالاضافه الى معرفه قال شهاب الدين اما هذه القاعده
فمسلمه ولكن قد ذكر مكي مثل ما ذكر ابن عطيه سوا وما اظنه اخذ الا منه وكذلك الواحدي
ايضا ومنع ان يجوز اضافه اكابر الى مجرميها قال رحمه الله والايه على التقديم والتاخير
تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الكلام لاكابر مضافه لانه لا يتم المعنى ويحتاج
الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول
رئيسا او ذليلا او ما اشبه ذلك ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت النعت الى المنعوت
وذلك لا يجوز عند البصريين قال شهاب الدين هذان الوجهان اللذان ردهما الواحدي
ليسا بشي اما الاول فلا نسلم انا نفتقر المفعول الثاني وانه يصير الكلام غير مفيد وما اورده
من الامثله فليس مطابقا لانا نقول ان المفعول الثاني هنا مذكور مصرح وهو الجار والمجرور
السابق واما الثاني فلا نسلم انه من باب اضافة الصفة لموصوفها لان المجرمين اكابر
واصاغر فاضاف للبيان لا لقصد الوصف الرابع ان المفعول الثاني محذوف قالوا وتقديره
جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها فساقا ليمكروا وهذا ليس بشي لانه لا يحذف شي الا الدليل والدليل

علي ماذكروه غير واضح وقال ابن عطيه ويقال اكابر كما يقال احمر واحامره ن
قال الشاعر

ان الاحامرة الثلثة اتلفت مالي وكنت بهن قدما مولعا

قال ابو حيان ولا اعلم احدا اجاز في جمع افضل افاضله بل نص النحويون على ان افعل
التفضيل يجمع للمذكر على الافضلين او على الافاضل قال شهاب الدين وهذه التي ذكرها
النحويون انما تكون داله على النسب في مثل هذه التثنيه قالوا الازارقة والاشاعثة في الازرق ق
ورهطه والاشعث وبنيه وليس بقياس وليس هذا من ذلك في شي والجمهور على اكابر جمعا
وقرا ابن ابي مسلم اكبر مجرميها بالافراد وهو جائز وذلك ان افعل التفضيل اذا اضيفت
لمعرفه واريد بها غير الافراد والتذكير جاز ان يطابق كالقراه المشهوره هنا وفي الحديث احاسنكم ل
اخلاقا وجاز ان يفرد وقد اجمع على ذلك في قوله ولتجدنهم احرص الناس
قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج
الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال والجاه تحمل الانسان على المبالغه في حفظها وذلك
الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمه من الغدر والمكر والكذب والغيبه والنميمه والايمان
الكاذبه ولو لم يكن للمال والجاه سوى ان الله تعالى وصفه بهذه الصفات الذميمه من كان له مال
وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون
والمراد ما ذكره الله تعالى في قوله ولا يحيق المكر السيئ الا باهله واعلم ان سنة
الله تعالى انه يجعل في كل قرية اتباع الرسل ضعفاءهم كقوله في قصة نوح انؤمن لك واتبعك
الارذلون وجعل فساقهم اكابرهم ليمكروا فيها وذلك انهم اجلسوا في كل طريق من طرق مكة اربعة
نفر ليصرفوا الناس عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يقولون لكل من يقدم اياكم وهذا الرجل فانه كاهن
ساحر كذاب وقوله وما يمكرون الا بانفسهم لان وبال مكرهم عليهم وما يشعرون انه كذلك
قالت المعتزله قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر
فلو كان ما قبل هذه الايه يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم الحكيم
ان يريد منهم المكر ويخلقه فيهم ثم يهددهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب ومعارضتهم تقدمت مرارا ن
واذا جاتهم ايه قالوا لن نومن الايه قال المفسرون
ان الوليد بن المغيره قال والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها منك لاني اكبر منك سنا واكثر منك
مالا وولدا فنزلت الايه وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرساله
كما اخبر الله تعالى عنهم بل يريد كل امرئ منهم ان يوتى صحفا منشره وظاهر هذه الايه التي نحن
في تفسيرها يدل على ذلك ايضا وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وقال
مقاتل نزلت في ابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا
كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نومن به ولا نتبعه ابدا الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فانزل
الله تعالى الايه وقوله لن نومن حتى نوتى مثل ما اوتي رسل الله فيه قولان اشهرهما

ان القوم ارادوا ان تحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم وان يكونوا متبوعين لا
تابعين والقول الثاني نقل عن الحسن وابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم آية من القران
تامرهم باتباع محمد النبي صلى الله عليه وسلم قالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله
حتى تنزل علينا كتابا نقراه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا فالقوم
ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان ياتيهم ايات قاهرة مثل معجزات الانبيا المتقدمين كي تدل
على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال المحققون والاول اقوى لان قوله تعالى
الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا بالقول الاول وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فيه
تنبيه على ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد
وقولهم لن نومن حتى نوتى مثل ما اوتي رسل الله عين المكر والغدر والحسد فكيف تحصل النبوة
والرسالة مع هذه الصفات الذميمة   الله اعلم حيث يجعل رسالاته في حيث هذه وجهان
احدهما انها خرجت عن الظرفية وصارت مفعولا بها على السعة وليس العامل فيها اعلم هذه لما
تقدم من ان افعل لا ينصب المفعول به قال ابو علي لا يجوز ان يكون العامل في حيث اعلم هذه
الظاهرة ولا يجوز ان يكون حيث ظرفا لانه يصير التقدير الله اعلم في هذه المواضع ولا يوصف
الله تعالى بانه اعلم في مواضع واوقات لان علمه لا يختلف باختلاف الامكنة والازمنة واذا كان
كذلك كان العامل في حيث فعلا يدل عليه اعلم وحيث لا يكون ظرفا بل يكون اسما وانتصابه
على المفعول به على الاتساع ومثل ذلك في انتصاب حيث على المفعول به اتساعا ان
قول الشماخ

وحلاها عن ذي الاراكة عامر اخو الخضر يرمي حيث تكوى النواحر

فحيث مفعوله لانه ليس يريد انه يرمي شيا حيث يكوى النواحر انما يريد انه يرمي ذلك الموضع
وتبع الناس الفارسي على هذا القول فقال الحوفي ليست ظرفا لانه تعالى لا يكون
في مكان اعلم منه في مكان اخر واذا لم تكن ظرفا كانت مفعولا بها على السعة واذا كانت مفعولا لم يعمل
فيها اعلم لان اعلم لا يعمل في المفعول به فتقدر لها فعلا وعبارة ابن عطية وابي البقا نحو من هذا
واخذ التبريزي كلام الفارسي وانشد البيت المتقدم والثاني انها باقية على ظرفيتها
بطريق المجاز وهذا القول ليس بشي ولكن اجاز ابو حيان مختارا له على ما تقدم
فقال وما اجازوه من انه مفعول به على السعة او مفعول به على غير السعة تاباه قواعد
النحو لان النحويين نصوا على ان حيث من الظروف التي لا تتصرف وشذ اضافة لدى اليها وجرها
بالبا وبني ونصوا على ان الظرف المتوسع فيه لا يكون الا متصرفا واذا كان كذلك امتنع نصب
على المفعول به لا على السعة ولا على غيرها والذي يظهر لي اقرار حيث على الظرفية المجازية على ان يضمن
اعلم معنى ما يتعدى الى الظرف فيكون التقدير الله انفذ علما حيث يجعل رسالاته اي هو نافذ العلم
في الموضع الذي يجعل فيه رسالاته والظرف هنا مجاز كما قلنا قال شهاب الدين
قد ترك ما قاله الجمهور وتتابعوا عليه وتاول شيا هو اعظم مما فر منه الجمهور وذلك انه يلزم على ما

قدر ان علم الله في نفسه يتفاوت بالنسبة الى الامكنة فيكون في مكان انفذ منه في مكان ودعواه مجاز
الظرفية لا ينفعه فيما ذكرته من الاشكال وكيف يقال مثل هذا وقوله نصوا على عدم تصرفها
هذا معارض ايضا بانهم نصوا على انها قد تتصرف بغير ما ذكر هو من كونها مجرورة بلدى او الباء او في فمنه
انها جاءت اسما لان في قول الشاعر

ان حيث استقر من انت راعيه حمى فيه عزة وامان

فحيث اسم ان وحمى خبرها اي ان مكانا استقر من انت راعيه مكان حمى فيه العز والامان ومن مجيها مجرورة
بالى قوله

فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة الى حيث القت رحلها ام قشعم

وقد يجاب عن الاشكال الذي اوردته عليه بانه لم يرد بقوله انفذ علما التفضيل وان كان هو الظاهر
بل يريد مجرد الوصف ويدل على ذلك قوله اي هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالاته
ولكن كان ينبغي ان يصرح بذلك فيقول وليس المراد التفضيل وروي حيث
يجعل بفتح الثا وفيها احتمالان احدهما انها فتحة بنا طردا للباب والثاني انها فتحة اعراب
لانها معربة في لغة بني فقعس حكاها الكسائي وفي حيث ست لغات حيث بالبا بتثليث الثاء
وحوث بالواو مع تثليث الثاء وقرا ابن كثير وحفص عن عاصم رسالته بالافراد والباقون
رسالاته بالجمع وقد تقدم توجيه ذلك في المائدة الا ان بعض من قرا هناك بالجمع وهو حفص قرا
هنا بالافراد وبعض من قرا هناك بالافراد وهو ابو عمرو والاخوان وابو بكر عن عاصم قرا هنا
بالجمع ومعنى الكلام الله اعلم بمن هو احق بالرسالة   سيصيب الذين اجرموا صغار
عند الله قيل المراد بالصغار ذل وهوان يحصل لهم في الاخرة وقيل الصغار في الدنيا وعذاب
شديد في الاخرة وقوله عند الله يجوز ان ينتصب بيصيب ويجوز ان ينتصب بصغار لانه مصدر
واجازوا ان يكون صفة لصغار فيتعلق بمحذوف وقدره الزجاج فقال ثابت عند الله
والصغار الذل والهوان يقال منه صغر يصغر صغرا وصغرا وصغارا فهو صاغر واما ضد الكبر
فيقال منه صغر يصغر صغرا فهو صغير هذا قول الليث فوقع الفرق بين المعنيين بالمصدر
والفعل وقال   عن انه تعالى صغره وصغر من الذل والعند به هنا مجاز عن حشرهم
يوم القيمة او عن حكمه وقضايه بذلك كقولك ثبت عند فلان القاضي اي في حكمه ولذلك قدم الصغار
على العذاب لانه يصيبهم في الدنيا بما كانوا الباء للسببية اي انما يصيبهم ذلك بسبب مكرهم وكيدهم
وحسدهم وما مصدرية ويجوز ان يكون بمعنى الذي   فمن يرد الله ان يهديه الاية
قال المفسرون لما نزلت هذه الاية سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرح
الصدر قال نور يقذفه الله في قلب المومن فينشرح له وينفسح قيل فهل لذلك امارة
قال نعم الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت
قبل نزول الموت   فمن يرد الله ان يهديه كقوله من يشا الله يضلله ومن يجوز ان يكون
مرفوعة بالابتدا وان يكون منصوبة بمقدر بعدها على الاشتغال اي من يوفق الله يرد ان يهديه

وان يمديه مفعول الارادة والشرح البسط والسعة قاله الليث وقال ابن قتيبة هو
الفتح ومنه شرحت اللحم اي فتحته وشرح الكلام بسطه وفتح مغلقه وهو استعارة في المعاني حقيقة
في الاعيان وللاسلام اي لقبوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا يجوز ان يكون
الجعل هنا بمعنى التصيير وان يكون بمعنى الخلق وان يكون بمعنى سمى وهذا الثالث ذهب
اليه المعتزلة كالفارسي وغيره من معتزلة النحاة لان الله تعالى لا يصير ولا يخلق احدا كذا فعلى الاول
يكون ضيقا مفعولا ثانيا عند من شدد ياه وهم العامة غير ابن كثير وكذلك عند من خففها ساكنة
ويكون فيه لغتان التثقيل والتخفيف كميت وميت وهين وهين وقيل المخفف مصدر ضاق
يضيق ضيقا كقوله تعالى ولا تك في ضيق يقال ضاق يضيق ضيقا وضيقا بفتح الضاد وكسرها
وبالكسر قرا ابن كثير في النحل والنمل فعلى جعله مصدرا يجي فيه الاوجه الثلثة في المصدر الواقع
وصفا للجثة نحو رجل عدل وهو حذف مضاف او المبالغة او وقوعه موقع اسم الفاعل اي يجعل
صدره ذا ضيق او ضايقا او نفس الضيق مبالغة والذي يظهر هنا في قراءة ابن كثير انه عنده اسم
صفة مخفف من فيعل وذلك انه استقرت قراءته في مصدر هذا الفعل بالكسر دون الفتح في سورة
النحل والنمل فلو كان هذا عنده مصدرا لكان الظاهر في قراءته الكسر كالموضعين المشار اليهما
وهذا من محاسن علم النحو والقراآت والخلاف الجاري هنا جار في الفرقان وقال
الكسائي الضيق بالتشديد في الاجرام وبالتخفيف في المعاني ووزن ضيق فيعل كميت وسيد عند
جمهور النحاة ثم ادغم ويجوز تخفيفه كما تقدم تحريره قال الفارسي والياء مثل الواو في الحذف
وان لم تعتل بالقلب كما اعتلت الواو واتبعت الياء الواو في هذا كما اتبعت في قولهم ايسر من اليسر
فجعلت بمنزلة ايعد وقال ابن الانباري الذي يثقل الياء يقول وزنه من الفعل فعيل والاصل
فيه ضييق على مثال كريم ونبيل فجعلوا الياء الاولى الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها من حيث اعلوا ضاق
يضيق ثم اسقطوا الالف لسكونها وسكون ياء فعيل فاشفقوا من ان يلبس فعيل بفعل فزادوا ياء
على الياء ليكمل بها بناء الحرف ويقع بها فرق بين فعيل وفعل والذين خففوا الياء قالوا امن اللبس
لانه قد عرف اصل هذا الحرف فالثقة بمعرفته ما نعه من اللبس وقال
البصريون وزنه من الفعل فيعل فادغمت الياء في التي بعدها فشدد ثم جاء التخفيف قال
ورد الفراء واصحابه هذا على البصريين وقالوا لا نعرف في كلام العرب اسما على وزن فيعل يعنون
بكسر العين انما نعرف فيعل يعنون بفتحها نحو صيقل وهيكل فمتى ادعى مدع في اسم معتل ما لا يعرف
في السالم كانت دعواه مردوده وقد تقدم تحرير هذا الاقوال عند قوله او كصيب واذا قلنا
انه مخفف من المشدد فهل المحذوف الياء الاولى او الثانية خلاف مرت نظايره واذا كانت تجعل
بمعنى تخلق فيكون ضيقا حالا وان كانت بمعنى سمى كان مفعولا ثانيا والكلام عليه بالنسبة
الى التشديد والتخفيف وتقدير المعاني كالكلام عليه اولا وحرجا وحرجا بفتح الراء
وكسرها هو المتزايد في الضيق فهو اخص من الاول فكل حرج ضيق من غير عكس وعلى هذا
فالمفتوح والمكسور بمعنى واحد يقال رجل حرج وحرج قال

الشاعر لا حرج الصدر ولا عنيف
قال الزجاج هو في كسره ونصبه بمنزلة الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف
وفرق الزجاج والفارسي بينهما فقالا المفتوح مصدر والمكسور اسم فاعل قال
الزجاج الحرج اضيق الضيق فمن قال رجل حرج يعني بالفتح فمعناه ذو حرج في صدره ومن
قال يعني بالكسر جعله فاعلا وكذلك دنف ودنف وقال الفارسي من فتح الراء
كان وصفا بالمصدر نحو قمن وحرى ودنف ونحو ذلك من المصادر التي يوصف بها ولا يكون كبطل
لان اسم الفاعل في الامر العام انما يجي على فعل ومن قرا حرجا يعني بكسرها فهو مثل دنف
وفرق يعني بكسر العين وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة كقصبة وقصب والمكسور صفة كدنف
واصل المادة من التشابك وشدة التضايق فان الحرجة غيضة من شجر السلم ملتفة لا يقدر
احد ان يصل اليها قال العجاج
عاين حيا كالحراج نعمه الحراج جمع حرج وحرج جمع حرجة وحكي ان ابن
عباس قرا هذه الاية فقال هل هنا احد من بني بكر فقال رجل نعم قال
ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طريق فيه فقال
ابن عباس فهكذا قلب الكافر هذه رواية عبيد بن عمير وحكي ابو الصلت الثقفي هذه الحكاية باطول
من هذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال قرا عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه الاية فقال
ابغوني رجلا من بني كنانة واجعلوه راعيا فاتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال
الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار فلا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال
عمر كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شي من الخير وبعضهم يحكي هذه الحكاية عن عمر رضي الله عنه كالمتصور لمن
قرا بالكسر قال قراها بعض اصحاب عمر له بالكسر فقال ابغوني رجلا من كنانة راعيا وليكن
من بني مدلج فاتوه به فقال يا فتى ما الحرجة تكون عندكم فقال شجرة تكون بين الاشجار
لا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شي من الخير قال
ابو حيان وهذا تنبيه والله اعلم على اشتقاق الفعل من اسم العين كاستنوق واستحجر قال
شهاب الدين ليس هذا من باب استنوق واستحجر في شي لان هذا معنى مستقل ومادة مستقلة
معروفة نحو حرج يحرج فهو حرج وحارج بخلاف تيك الالفاظ فان معناها مضطر فيه الى الاخذ
من الاسماء الجامدة فان معنى قولك استنوق الجمل اي صار كالناقة واستحجر الطين اي صار كالحجر
وليس لنا مادة متصرفة الى صيغ الافعال من لفظ الحجر والناقة وانت اذا قلت حرج صدره ليس
بك ضرورة ان تقول صار كالحرجة بل معناه تزايد ضيقه واما تشبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فلا براده المعاني في قوالب الاعيان مبالغة في البيان وقرا نافع وابو بكر عن عاصم حرجا
بكسر الراء والباقون بفتحها وقد عرفنا ما على قراءة الفتح فان كان مصدرا جاءت فيه الاوجه
الثلثة المتقدمة في نظايره وان جعل صفة فلا تاويل ونصبه على القرائن اما على كونه نعتا لضيقا
واما على كونه مفعولا به تعدد وذلك ان الافعال النواسخ اذا دخلت على مبتدا وخبر كان

الخبران على حالهما فكما يجوز تعدد الخبر مطلقا او بتاويل في المبتدا والخبر الصريحين كذلك في المنسوخين
تقول زيد كاتب شاعر فقيه ثم تقول ظننت زيدا كاتبا شاعرا فقيها فتقول زيدا
مفعول اول وكاتبا مفعول ثان وشاعرا مفعول ثالث فقيها مفعول رابع كما تقول خبر ثان وثالث
ورابع ولا يلزم من هذا ان يتعدى الفعل لثلثة ولا اربعة لان ذلك بالنسبة الى تعدد الالفاظ فليس هذا
كقولك في اعلمت زيدا عمرا فاضلا اذ المفعول الثالث هناك ليس متكرر الشي واحد وانما بينا هذا
لان بعض الناس وهم فيه فقد ظهر ما تقدم ان قوله ضيقا حرجا ليس فيه تكرار وقال
مكي ومعنى حرج يعني بالكسر كمعنى ضيق كرر لاختلاف لفظه للتاكيد قال شهاب الدين
انما يكون للتاكيد حيث لم يظهر بينهما فارق فتقول كرر لاختلاف اللفظ كقوله صلوات
من ربهم ورحمة والفى قولها كذبا ومينا وهند اتى من دونها النأي والبعد
واما هنا فقد تقدم الفرق بينهما بالعموم والخصوص او غير ذلك وقال
ابو البقا وقيل هو جمع حرجة مثل قصبة وقصب والها فيه للمبالغة قال شهاب الدين ولا ادري
كيف توهم كون هذه الها الدالة على الوحدة في مفرد اسما الاجناس كتمرة وبرة ونبقة للمبالغة
كهي في راوية ونسابة وفروقة تمسك اهل السنة بهذه الاية في ان الهداية والضلال
من الله تعالى لان لفظها يدل على المسلة ويدل على الدليل العقلي المتقدم في المسلة وهو العلم والداعي
وبيانه ان العبد قادر على الايمان والكفر وقدرته بالنسبة الى هذين الامرين على السوية فيمتنع صدور
الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب داعية اليه وتلك
الداعية لا معنى لها الا علمه واعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زايدة ومنفعة
راجحة فاذا حصل هذا المعنى في قلبه دعاه ذلك الى فعل ذلك الشي وان حصل في القلب
علم او اعتقاد او ظن كون ذلك الفعل مشتملا على مفسدة راجحة وضرر زايد دعاه ذلك الى تركه وقد
بينا ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى واذا ثبت ذلك فنقول يستحيل ان يصدر
الايمان عن العبد الا اذا خلق الله في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زايد المصلحة فحينئذ
يميل قلبه وترغب نفسه في تحصيله وهذا هو انشراح الصدر للايمان فان حصل في القلب
انه مفسدة عظيمة في الدين والدنيا وانه يوجب المضار الكثيرة فحينئذ يترتب على هذا الاعتقاد
نفرة عظيمة عن الايمان وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا قالت
المعتزلة لنا ههنا مقامان الاول في بيان انه لا دلالة لكم في هذه الاية والثاني التاويل المطابق
لمذهبنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه احدها ان هذه الاية ليس فيها
انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها الا انه متى اراد ان يهدي انسانا فعل به كيت وكيت
واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس في الاية انه تعالى يريد ذلك او لا يريده ويدل
عليه قوله تعالى لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين انه تعالى كيف
يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله وثانيها انه تعالى لم يقل
ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يضلله عن

الايمان وثالثها انه تعالى بين في اخر الاية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه
ليس ذلك على سبيل الابتدا فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون ورابعها
ان قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا يدل على تقدم الضيق والحرج على
حصول الضلال وان الحصول ذلك المتقدم اثر في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا
فلانا نقول به واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو الله تعالى يخلقه فيه بقدرته
واما المقام الثاني فهو تفسير الاية على ما يطابق مذهبنا وذلك من وجوه الاول
وهو اختيار الجبائي ونصر القاضي ان تقدير الاية فمن يرد الله ان يهديه الى طريق الجنة يشرح صدره
للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا الشرح هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى
البقا على الايمان والثبات عليه وهذه الالطاف لا يمكن فعلها بالمومن الا بعد ان يصير مومنا حتى يدعوه
الى البقا على الايمان والثبات عليه واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يومن بالله يهد قلبه
وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا آمن العبد واراد ثباته على الايمان فحينئذ يشرح
صدره اي يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند
فحينئذ اراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج
ثم سال الجبائي نفسه وقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن
واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر بانه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الاوقات
طيبي القلوب وسال القاضي نفسه على هذا الجواب سوالا اخر فقال فيجب ان تقطعوا في كل
كافر بانه يجد من نفسه ذلك الضيق في بعض الاوقات واجاب عنه بان قال
وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة الله تعالى وعند ظهور امره للمومنين
وعند ظهور الذلة والصغار فيهم التاويل الثاني ان المراد فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة فيشرح
صدره للاسلام اي ينشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما راى
ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية تزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح
ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره بسبب الحزن الذي ناله
عند الحرمان من الجنة والدخول في النار التاويل الثالث ان في الكلام تقديما وتاخيرا
والمعنى من شرح صدره ونفسه بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات
على الايمان اذ يهديه الى الجنة او يضله يعني انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان
هذا مجموع كلامهم والجواب عن قولهم اولا انه لم يقل في هذه الاية انه يضل بل قال
انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون
تصريح بانه يفعل بهم ذلك الضلال لان حرف الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه والتقدير وكما
جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يومنون والجواب
عن الثاني وهو ان قوله ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في اخر
الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو ان يضله

عن الدين والجواب عن الثالث وهو انه تعالى انما يلقي الضيق والحرج في صدورهم جزاءً على كفرهم فنقول
لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون واذا حملنا الاية على هذا الوجه
سقط ما ذكروه والجواب عن قولهم ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه سببا سابقا
على الضلال اوموجبا له فنقول الامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد
صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس عن
قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالطريق
الضيق لان الطريق اذا كان ضيقا لا يقدر الداخل ان يدخل فيه فذلك القلب اذا حصل فيه الاعتقاد
امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول المشابهة من هذا الوجه جاز اطلاق لفظ الضيق والحرج
عليه واما الجواب عن التاويلات الثلثة فنقول اما الاول فان حاصل ذلك الكلام يرجع
الى تفسير الضيق والحرج فلما كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر فذلك يوجب
ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المومن زيادة يعرفها
كل احد ومعلوم ان الامر ليس كذلك بل الامر في حزن الكافر والمومن على السوية بل كان الحزن
والبلا في حق المومن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن
يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وقال عليه السلام
خص البلا بالانبيا ثم بالاوليا ثم بالامثل فالامثل والجواب عن الثاني انه مدفوع لانه يرجع
حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة بسبب
الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح في ذلك
الوقت وكذا القول في قوله المراد ومن يضلله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت
فحصول هذا المعنى معلوم بالضرورة وحمل الاية عليه اخراج للاية عن الفايدة والجواب
عن التاويل الثالث فهو يقتضي تقابل الاية لان الاية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من
قبل الله تعالى اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد
يجيء اولا منشرح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف
الداعية له الى الثبات على الايمان والدلايل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ابقينا ما فيها
من التركيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشي منها اصلا وفتح هذا الباب
يوجب ان لا يمكن التمسك بشي من الايات وذلك طعن في القران واخراج له عن كونه حجة

كانما ما هذه مهيئة لدخول كان على الجملة الفعلية كهي في انما يوفون

يصعد قرا ابن كثير يصعد ساكن الصاد مخفف العين مضارع صعد اي ارتفع وابو بكر عن
عن عاصم يصاعد بتشديد الصاد بعدها الف واصلها يتصاعد اي يتعاطى الصعود
ويتكلفه فادغم التاء في الصاد تخفيفا والباقون يصعد بتشديد الصاد بعدها والعين
دون الف بينهما من تصعد اي تعاطى الصعود وتكلفه والاصل يتصعد فادغم كما في قراة
شعبة وهذه الجملة التشبيهية يحتمل ان تكون مستانفة شبه فيها حال من جعل الله صدره ضيقا

حرجا بانه بمنزلة من يطلب الصعود الى السما المظلة او الى مكان مرتفع وعر كالعقبة الكوود والمعنى
يشق عليه الايمان كما يشق عليه صعود السماء وجوزوا فيها وجهين آخرين احدهما ان تكون مفعولا
اخر تعدد كما تعدد ما قبلها والثاني ان تكون حالا وفي صاحبها احتمالان احدهما هو الضمير المستكن
في ضيقا والثاني هو الضمير في حرجا وفي السماء متعلق بما قبله كذلك يجعل تقدم نظايره
وقدره الزجاج مثل ما قصصنا عليك يجعل اي فيكون مبتدا وخبرا او نعت مصدر محذوف فلك
ان ترفع مثل وان تنصبها بالاعتبارين عنده والاحسن ان يقدر لها مصدر مناسب كما قدره الناس
وهو مثل ذلك الجعل اي جعل الصدر ضيقا حرجا يجعل الله الرجس كذا قدره مكي وغيره ويجعل
يحتمل ان يكون بمعنى القى وهو الظاهر فيتعدى لواحد بنفسها وللاخر بحرف الجر ولذلك تعدت
هنا بعلى والمعنى كذلك يلقي الله العذاب على الذين لا يومنون وجوزوا ان يكون بمعنى صير اي تصييره
مستعليا عليهم محيطا بهم والتقدير الصناعي مستقرا عليهم قال
ابن عباس الرجس هو الشيطان اي يسلط عليه وقال الكلبي هو الماثم وقال
مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب مثل الزجر وقيل هو النجس روي
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا دخل الخلا قال اللهم اني اعوذ بك من الرجس النجس وقال
الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة وهذا صراط ربك
مستقيما الاية هذا اشارة الى ما تقدم تقريره وهو ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول
تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله تعالى وذلك يوجب التوحيد المحض وسماه صراطا
لان العلم به يودي الى العلم بالتوحيد الحق وقيل هذا اشارة الى الذي انت عليه يا محمد طريق ربك
ودينه الذي ارتضى لنفسه مستقيما لا عوج فيه وهو الاسلام وقال ابن مسعود رضي الله عنه
وهذا اشارة الى القران مستقيما حال من صراط والعامل فيه احد شيئين اما ها
لما فيها من معنى التنبيه واما ذا لما فيه من معنى الاشارة وهي حال موكدة لا مبينة لان صراط الله لا يكون
الا كذلك قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا وذلك
ان هذا يتضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قايما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان العامل
في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه لا يجوز قايما هذا زيد ويجوز ضاحكا زيد ثم
قال تعالى قد فصلنا الايات اي ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالاخر
وقوله لقوم يذكرون قال ابن الخطيب والذي اظنه والعلم عند الله تعالى انه تعالى
انما جعل مقطع هذه الاية هذه اللفظة لانه تقرر في عقل كل احد ان احد طرفي الممكن لا يترجح
على الاخر الا لمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلي ايها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسالة القضاء
والقدر لهم دار السلام يحتمل ان تكون هذه الجملة مستانفة فلا محل لها
كان سايلا سال عما اعد الله لهم فقيل له ذلك ويحتمل ان تكون حالا من فاعل يذكرون ويحتمل
ان تكون وصفا لقوم وعلى هذين الوجهين فيجوز ان يكون الحال او الوصف الجار والمجرور فقط

ويحتمل رتفع دار السلام بالفاعليه وهذا عندهم اولي لانه اقرب الي المفرد من الجملة والاصل في الوصف والحال والخبر الافراد فما قرب اليه فهو اولي وعند ربهم حال من دار والعامل فيها الاستقرار في لهم ويجوز ان ينتصب عند بنفس السلام لانه مصدر واي يسلم عليهم عند ربهم اي في جنته ويجوز ان ينتصب بالاستقرار في لهم وقوله وهو وليهم يحتمل ايضا الاستئناف وان يكون حالا اي لهم دار السلام والحال ان الله وليهم وناصرهم وبما كانوا الباء سببيه وما بمعني الذي او نكره او مصدريه

قيل السلام من اسماء الله تعالي والمعني دار الله كما قيل الكعبه بيت الله والخليفه عبد الله وقيل السلام صفة الدار بمعني دار السلام والعرب تلحق هذه الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلاله وسناه وسناهه ورضاع ورضاعه ولذاذ ولذاذه وقيل السلام جمع السلامه وانما سميت الجنه بهذا الاسم لان انواع السلامة باسرها حاصلة فيها وفي المراد بهذه العنديه وجوه احدها انها معده عنده كما يكون الحقوق معده مهياه حاضره كقوله جزاوهم عند ربهم وثانيها ان هذه العنديه تشعر بان هذا الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا ليس قرب بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والرتبه وذلك يدل علي ان ذلك الشي بلغ في الكمال والرفعه الي حيث لا يعرف كنهه الا الله كقوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وثالثها كما في قوله في صفة الملايكه ومن عنده لا يستكبرون وقوله انا عند المنكسرة قلوبهم وانا عند ظن عبدي بي وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال جزاوهم عند ربهم وكل ذلك يدل علي ان حصول كمال صفة العبد به بواسطة صفة العنديه وقوله وهو وليهم يدل علي قربهم من الله لان الولي معناه القريب اي لا ولي لهم الا هو ثم قال بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك ليلا ينقطع العبد عن العمل ويوم نحشرهم الايه لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون قصة اهل الجنه مردفه بقصه اهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد ويوم نحشرهم يجوز ان ينتصب بفعل مقدر فقدره ابو البقا تارة بما ذكر وتارة بالقول المحذوف العامل في جلة النداء من قوله يا معشر اي ويقول يا معشر يوم نحشرهم وقدره الزمخشري ويوم نحشرهم وقلنا يا معشر كان مما لا يوصف لفظاعته قال ابو البقا حيان وما قلناه اولي يعني من كونه منصوبا بالقول المحكي به جملة النداء قال لا يستلزامه حذف جملتين احدهما جمله وقلنا والاخري العامله في الظرف وقدره الزجاج بفعل قول مبني للمفعول يقال لهم يا معشر يوم نحشرهم وهو معني حسن كانه نظر الي معني قوله ولا يكلمهم ولا يزكيهم فبناه للمفعول ويجوز ان ينتصب يوم بقوله وليهم لما فيه من معني الفعل اي وهو يتولاهم بما كانوا يعملون ويتولاهم يوم نحشرهم وجميعا حال او توكيد علي قول بعض النحويين وقرا حفص نحشرهم بيا الغيبه ردا علي قوله ربهم اي ويوم يحشرهم والضمير في نحشرهم يعود الي الجن والانس بجمعهم في موقف القيمة وقيل يعود الي الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا

لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يا معشر في محل نصب بذلك القول المضمر اي نقول او قلنا وعلي تقدير الزجاج يكون في محل رفع لقيامه مقام الفاعل المنوب عنه والمعشر الجماعه قال

واعرض من وضعت الي فيه لسائلي معشر منهم اذود

والجمع معاشر لقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وقال الاودي

فينا معاشر لن يبنوا لقومهم وان بني قومهم ما افسدوا عادوا

من الانس في محل نصب علي الحال اي اولياوهم حال كونهم من الانس ويجوز ان يكون من لبيان الجنس لان اولياوهم كانوا انسا وجنا والتقدير اولياوهم الذين هم الانس وربما حذف معه حرف الندا قال اولياوهم من الانس يعني اولياء الشياطين الذين اطاعوهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال الكلبي استمتاع الانس بالجن هو ان الرجل كان اذا سافر ونزل بارض قفر وخاف علي نفسه من الجن قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفها قومه فيبيت في جوارهم واما استمتاع الجن بالانس هو انهم قالوا قد سدنا الانس مع الجن حتي عاذوا بنا فيزدادوا شرفا في قومهم وعظما في انفسهم كقوله تعالي وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا وقيل استمتاع الانس بالجن ما كانوا يلقون اليهم من الاراجيف والسحر والكهانه وتزيينهم لهم الامور التي يهوونها وتسهيل سبيلها عليهم واستمتاع الجن بالانس طاعة الانس لهم فيما يزينون لهم من الضلالة والمعاصي وقال محمد بن كعب القرظي هو طاعة بعضهم بعضا وقيل قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس خاصه وبلغنا اجلنا قرا الجمهور اجلنا بالافراد لقوله الذي وقري اجالنا بالجمع علي افعال الذي بالافراد والتذكير وهو نعت للجمع فقال ابو علي هو جنس اوقع الذي موقع التي قال ابو حيان واعرابه عندي بدل كانه قيل الوقت الذي وحينيذ يكون جنسا ولا يكون اعرابه نعتا لعدم المطابقه بينهما وفيه نظر لان المطابقه تشترط في البدل ايضا ولذلك نص النحاه علي قول

النابغه

توهمت ايات لها فعرفتها لسته اعوام وذا العام سابع
رماد ككحل العين لايا ابينه ونوي كجذم الحوض اثلم خاشع

ان رماد ونوي مقطوعان علي رماد ونوي لا بدل من ايات لعدم المطابقه ولذلك لم يرويا الا مرفوعين لا منصوبين معني الايه ان ذلك الاستمتاع كان الي اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبه والحسرة والندامه من حيث لا تنفع واختلفوا في ذلك الاجل فقيل هو وقت الموت وقيل وقت البعث والقيمه والذين قالوا بالقول الاول قالوا انه يدل علي ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا بانا بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالي النار مثواكم اي المقام والمقر والمصير خالدين فيها منصوب علي الحال وعلي هي حال مقدره وفي العامل فيها ثلثة اوجه احدها انه

مثواكم لانه هنا اسم مصدر لا اسم مكان والمعنى النار ذات ثوايكم اي اقامتكم في هذه الحال
ولذلك رد الفارسي على الزجاج حيث قال المثوى المقام اي النار مكان ثوايكم اي اقامتكم قال
الفارسي المثوى عندي في الايه اسم المصدر دون المكان لحصول الحال معملا فيها واسم المكان لا يعمل
عمل الفعل لانه لا معنى للفعل فيه واذا لم يكن مكانا ثبت انه مصدر والمعنى النار ذات
اقامتكم فيها خالدون فالكاف والميم في المعنى فاعلون وان كان في اللفظ خفضا بالاضافة
ومثله قول الشاعر

وما هي الا في ازار وعلقة مغار ابن همام على حي خثعما

وهذا يدل على حذف المضاف المعنى وما هي الا ازار وعلقة وقت اغار ابن همام ولذلك
عداه بعلى ولو كان مكانا لما عداه فثبت انه اسم مصدر لا مكان فهو كقولك اتيتك خفوق
النجم ومقدم الحاج ثم قال وانما حسن ذلك في المصادر لمطابقتها الزمان
الا ترى انه منقض غير باق كما ان الزمان كذلك والثاني ان العامل فيها فعل محذوف
اي يثوون فيها خالدين ويدل على هذا الفعل المقدر مثواكم ويراد بمثواكم مكان الثواء وهذا
جواب عن قول الفارسي المعترض به على الزجاج الثالث قاله ابو البقا ان العامل
معنى الاضافه ومعنى الاضافه لا يصلح ان يكون عاملا البته فليس بشي الا ما شاء
الله اختلفوا في المستثنى منه فقال الجمهور هو الجمله التي يليها وهي قوله النار مثواكم
خالدين فيها وسياتي بيانه وقال ابو مسلم هو مستثنى من قوله وبلغنا اجلنا
الذي اجلت لنا اي الا من اهلكته واخترمته قبل الاجل الذي سميته لكفره وضلاله
ورد الناس عليه هذا المذهب من حيث الصناعة ومن حيث المعنى اما الصناعة فمن وجهين
احدهما انه لو كان الامر كذلك لكان التركيب الا ما شئت ليطابق قوله اجلت والثاني
انه قد فصل بين المستثنى والمستثنى منه بقوله قال النار مثواكم خالدين فيها ومثل ذلك
لا يجوز واما المعنى فلان القول بالاجلين اجل الاخترام والاجل المسمى باطل لدلايل
مقرره في غير هذا الكتاب ثم اختلفوا في هذا الاستثنا هل هو متصل او منقطع فذهب
مكي بن ابي طالب وابو البقا في احد قوليهما الى انه منقطع والمعنى قال
النار مثواكم الا من امن منكم في الدنيا كقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي لكن
الموته الاولى فانهم قد ذاقوها في الدنيا كذلك هذا لكن الذين شا الله ان يومنوا منكم في
الدنيا وفيه بعد وذهب اخرون الى انه متصل ثم اختلفوا في المستثنى منه ما هو
فقال قوم هو ضمير المخاطبين في قوله مثواكم الا من امن في الدنيا بعد ان كان من هولاء
الكفره قاله ابن عباس وما هنا بمعنى من التي للعقلا وساغ وقوعها هنا لان المراد بالمستثنى
نوع وصنف وما يقع على انواع من يعقل وقد تقدم تحقيقه في قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النسا ولكن قد استبعد هذا من حيث ان المستثنى مخالف للمستثنى منه في زمان الحكم
عليهما ولا بد ان يشتركا في الزمان لو قلت قام القوم الا زيدا كان معناه الا زيدا فانه لم يقم

ولايصح

ولايصح ان يكون المعنى فانه سيقوم في المستقبل ولو قلت سا ضرب القوم الا زيدا كان معناه
فاني لا اضربه في المستقبل ولا يصح ان يكون المعنى فاني ضربته فيما مضى اللهم الا ان يجعل استثنا
منقطعا كما تقدم وذهب قوم الى ان المستثنى منه زمان ثم اختلف القايلون بذلك
فمنهم من قال ذلك الزمان هو مدة اقامتهم في البرزخ اي القبور وقيل هو المدة التي
بين حشرهم الى دخولهم النار وهذا قول الطبري قال وساغ ذلك من حيث
العبارة بقوله النار مثواكم لا تخص بها مستقبل الزمان دون غيره وقال
الزجاج هو مجموع الزمانين اي مدة اقامتهم في القبور ومدة حشرهم الى دخولهم النار وقال
الزمخشري الا ما شا الله اي يخلدون في عذاب النار الابد كله الا ما شا الله الا الاوقات
التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير فقد روي انهم يدخلون واديا
فيه من الزمهرير ما يقطع اوصالهم فيتعاوون ويطلبون الرد الى الجحيم وقال
قوم الا ما شا الله هم العصاة الذين يدخلون النار من اهل التوحيد ووقعت ما عليهم لانهم
نوع كانه قيل الا النوع الذي دخلها من العصاه فانهم لا يخلدون فيها والظاهر ان هذا استثنا
حقيقة بل يجب ان يكون كذلك وزعم الزمخشري انه يكون من باب قول الموتور الذي
ظفر بواتره ولم يزل يحرق عليه انيابه وقد طلب ان ينفس عن خناقه اهلكني الله ان نفست
عنك الا اذا شيت وقد علم انه لا يشا الا التشفي منه باقصى ما يقدر عليه من التشديد والتعنيف
فيكون قوله الا اذا شيت من اشد الوعيد مع تهكم قال شهاب الدين ولا حاجة
الى ادعا ذلك مع ظهور معنى الاستثنا فيه وارتكاب المجاز وابراز ما لم يقع في صورة الواقع
وقال الحسن البصري الا ما شا الله اي من كونهم في الدنيا بغير عذاب فجعل المستثنى
زمن حياتهم وهو ابعد مما تقدم وقال الفرا واليه نحا الزمخشري المعنى الا ما شا
الله من زيادة في العذاب وقال غيره الا ما شا الله من النكال وكل هذا انما يتمشى على
الاستثنا المنقطع قال ابو حيان وهذا راجع الى الاستثنا من المصدر الذي يدل
عليه معنى الكلام اذ المعنى يعذبون في النار خالدين فيها الا ما شا الله من العذاب
الزايد على النار فانه يعذبهم به ويكون اذ ذاك استثنا منقطعا اذ العذاب الزايد على عذاب
النار لم يندرج تحت عذاب النار قال ابن عطيه ويتجه عندي في هذا
الاستثنا ان يكون مخاطبه للنبي صلى الله عليه وسلم ولامته وليس مما يقال يوم القيمه والمستثنى
هو من كان من الكفره يوميذ يومن في علم الله كانه لما اخبرهم ان يقال للكفار النار
مثواكم استثنى لهم من يمكن ان يومن ممن يرونه يوميذ كافرا وتقع ما على صفة من يعقل
ويويد هذا التاويل ايضا قوله ان ربك حكيم عليم اي بمن يمكن ان يومن منهم قال
ابو حيان وهو تاويل حسن وكان قد قال قبل ذلك والظاهر ان هذا الاستثنا هو من كلام الله
تعالى للمخاطبين وعليه جاءت تفاسير الاستثنا وقال ابن عطيه ثم ساقه الى اخره
فكيف يستحسن شيا حكم عليه بانه خلاف الظاهر من غير قرينه قويه مخرجه للفظ عن ظاهره

ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وساير وجوه المجازاه
كانه يقول انما حكمت لهولاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك وقيل عليم بالذي
استثناه وبما في قلوبهم من البر والتقوى وكذلك نولي اي كما خذلنا عصاة الانس
والجن حتي استمتع بعضهم ببعض كذلك نكل بعضهم الي بعض في النفع والمعونه وقيل نسلط بعضهم
بعضهم علي بعض فناخذ من الظالم بالظالم كما جا من اعان ظالما سلطه الله عليه قال
قتاده نجعل بعضهم اوليا بعض فالمومن ولي المومن اين كان والكافر ولي الكافر حيث كان وروي
معمر عن قتاده يتبع بعضهم بعضا في النار من الموالاه وقيل معناه نولي ظلمة الجن ظلمة الانس
ونولي ظلمة الانس ظلمة الجن اي نكل بعضهم الي بعض كقوله تعالي نوله ما تولي فهي نعت لمصدر محذوف
او في محل رفع اي الامر مثل توليه بعض الظالمين وهو راي الزجاج في غير موضع وروي
الكلبي عن ابي صالح في تفسيرها هو ان الله تعالي اذا اراد بقوم خيرا ولي امرهم خيارهم واذا
اراد بقوم شرا ولي امرهم شرارهم وروي مالك بن دينار قال جا في بعض
كتب الله المنزله انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني
جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الي اعطفهم عليكم وقوله
بما كانوا يكسبون تقدم نظيره يا معشر الجن والانس الم ياتكم الايه
هذه الايه بقيه توبيخ الكفار يوم القيمه قال اهل اللغه المعشر كل جماعة
امرهم واحد ويحصل بينهم معاشره ومخالطه والجمع المعاشر منكم في محل رفع صفة
لرسل فيتعلق بمحذوف وقوله يقصون يحتمل ان يكون صفة ثانيه وجات كذا مجيبا حسنا
حيث تقدم ما هو قريب من المفرد علي الجمله ويحتمل ان يكون في محل نصب علي الحال
وفي صاحبها وجهان احدهما هو رسل وجاز ذلك وان كان نكرة لتخصصه بالوصف والثاني
انه الضمير المستتر في منكم وقوله رسل منكم زعم الفرا ان في الايه حذف مضاف اي الم ياتكم
رسل من احدكم يعني من جنس الانس قال كقوله يخرج منهما اللولو والمرجان وانما يخرجان من
الملح وجعل القمر فيهن نورا وانما هو في بعضها فالتقدير يخرج من احدهما وجعل في القمر في
احدهن فحذف للعلم به وانما احتاج الفرا الي ذلك لان الرسل عنده مختصه بالانس يعني انه لم
يعتقد ان الله ارسل للجن رسولا منهم بل انما ارسل اليهم الانس كما يروي في التفسير وعليه قام الاجماع
ان النبي محمدا صلي الله عليه وسلم مرسل للانس والجن وهذا هو الحق اعني ان الجن لم يرسل منهم الا بواسطة
رسالة الانس كما جا في الحديث من الجن الذين لما سمعوا القران ولوا الي قومهم منذرين ولكن لا احتاج
الي تقدير مضاف فان قلنا ان رسل الجن من الانس للمعني الذي ذكرناه وهو انه يطلق عليهم رسل مجازا
لكونهم رسلا بواسطة رسالة الانس وزعم قوم منهم الضحاك ان الله ارسل للجن رسولا منهم يسمي يوسف
قال ابن الخطيب ودعوي الاجماع في هذا بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف
قال ويمكن ان يحتج الضحاك بقوله تعالي ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
قال المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك

فوجب في حكم الله تعالي ان يجعل رسل الانس من الانس ليكمل الاستيناس وهذا المعني حاصل في الجن
فوجب ان يكون رسل الجن من الجن لزوال النفره ويحصل كمال الاستيناس وقال
الكلبي كانت الرسل قبل ان بعث محمد صلي الله عليه وسلم يبعثون الي الجن والي الانس جميعا وقال
مجاهد الرسل من الانس والنذر من الجن ثم قرا ولوا الي قومهم منذرين وهم قوم يسمعون كلام الرسل فيبلغون
الجن ما سمعوا وليس للجن رسل ثم قال يقصون عليكم اياتي اي يقرون عليكم كتبي وينذرونكم لقاء
يومكم هذا وهو يوم القيمه فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا علي انفسنا فان
قيل كيف اقروا في هذه الايه بالكفر وجحدوا في قوله والله ربنا ما كنا مشركين فالجواب
يوم القيمه يوم طويل والاحوال فيه مختلفه فتارة يقرون واخري يجحدون وذلك يدل
علي شدة الخوف واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال
تعالي وغرتهم الحياة الدنيا اي انهم انما وقعوا في الكفر بسبب ان الحياة الدنيا غرتهم حتي لم يومنوا وشهدوا
علي انفسهم انهم كانوا كافرين وحمل مقاتل قوله وشهدوا علي انفسهم بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك
والكفر ومقصوده دفع التكرار عن الايه وهذه الايه تدل علي انه لا تكليف قبل ورود الشرع والا لم
يكن لهذا التعليل فايده ذلك ان لم يكن ربك مهلك فيه ثلثة اوجه احدها
انه مبتدا محذوف الخبر اي ذلك الامر الثاني عكسه اي الامر ذلك الثالث انه منصوب
باضمار فعل اي فعلنا ذلك وانما يظهر المعني اذا عرف المشار اليه وهو يحتمل ان يكون اتيان الرسل
قاصين الايات ومنذرين بالحشر والجزا وان يكون ذلك الذي قصصنا من امر الرسل وامر من
كذب ويحتمل ان يكون اشارة الي السوال المفهوم من قوله الم ياتكم وقوله ان لم يكن
يجوز فيه وجهان احدهما انه علي حذف لام العلة اي ذلك الامر الذي قصصنا او ذلك الاتيان
او ذلك السوال لاجل ان لم يكن فلما حذفت اللام احتمل موضعها الجر والنصب كما عرف
مرارا والثاني ان يكون بدلا من ذلك قال الزمخشري ولك ان تجعله بدلا من ذلك
كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هولا مقطوع مصبحين انتهي فيجوز ان يكون في محل
رفع او نصب علي ما تقدم في ذلك الا ان الزمخشري القايل بالبدليه لم يذكر في محل ذلك الا الرفع
علي خبر مبتدا مضمر وان يجوز ان يكون الناصبه للمضارع وان يكون المخففه واسمها ضمير الشان
ولم يكن في محل رفع خبرها وهي نظير قوله ان لا يرجع اليهم قولا وقوله
في فتيه كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفي وينتعل
وبظلم يجوز فيه وجهان اظهرهما انه متعلق بمحذوف علي انه حال من ربك او من الضمير في مهلك
اي لم يكن مهلك القري ملتبسا بظلم ويجوز ان يكون حالا من القري اي ملتبسه بذنوبها وعليه
جا التفسير والثاني انه يتعلق بمهلك علي انه مفعول وهو بعيد قد ذكره ابو البقا
وقوله واهلها غافلون جمله حاليه اي لم ينذروا حتي يبعث اليهم رسلا ينذرهم وقال
الكلبي يهلكهم بذنوبهم من قبل ان ياتيهم الرسل وقيل معناه لم يكن ليهلكهم دون التنبيه والتذكير
بالرسل فيكون قد ظلمهم لان الله تعالي اجري السنه ان لا ياخذ احدا الا بعد وجود الذنب

وانما يكون مذنبا اذا امر فلم ياتمر ونهي فلم ينته وذلك انما يكون بعد انذار الرسل وهذه الايه
تدل على ان لا وجوب ولا تكليف قبل ورود الشرع ولكل درجات الايه
اي ولكل درجات في الثواب والعقاب على قدر اعمالهم في الدنيا وحذف المضاف اليه للعلم به اي
ولكل فريق من الجن والانس وقوله مما عملوا في محل رفع نعتا لدرجات وقيل ولكل من المومنين خاصه
وقيل ولكل من الكفار خاصه لانها جات عقيب خطاب الكفار الا انه يبعده قوله درجات
وقد يقال ان المراد بها هنا المراتب وان غلب استعمالها في الخير وما ربك بغافل عما يعملون قرا
العامه بالغيبه ردا على قوله ولكل درجات وقرا ابن عامر بالخطاب مراعاه لما بعده من قوله
يذهبكم من بعدكم كما انشاكم وربك الغني ذو الرحمه الايه لما بين ثواب
المطيعين وعقاب العاصين وبين ان لكل قوم درجه مخصوصه في الثواب والعقاب بين انه
غير محتاج الي ثواب المطيعين او منتقص بمعصيه المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين
ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة قال ابن عباس ذو الرحمة باوليايه واهل طاعته ان
وربك الغني يجوز ان يكون الغني ذو الرحمة خبران او وصفان وان يشا وما بعده خبر
الاول او يكون الغفور وصفا وذو الرحمة خبرا والجملة الشرطيه خبر ثان او مستانف
قالت المعتزله هذه الايه داله على كونه عادلا منزها عن فعل القبيح وعلى كونه
رحيما محسنا بعباده لانه تعالى عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك
فانه متعال عن فعل القبيح وتقديره من ثلثه اوجه احدها ان في الحوادث ما يكون قبيحا كالظلم
والسفه والكذب والعبث وهذا غير مذكور في الايه لغايه ظهوره وثانيها انه تعالى عالم بالمعلومات
لقوله وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها انه تعالى غني عن الحاجات لقوله وربك الغني
واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت انه عالم بقبح القبايح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت
هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما ان يكون اقدامه لجهله بكونه قبيحا
واما لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبايح وذلك يدل
على انه تعالى منزه عن فعل القبيح فحينيذ يقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال
الشاقه وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب على فعل المعاصي وجب ان يكون عادلا
فيها فحينيذ انتفى الظلم عن الله تعالى فما الفايده في التكليف قال
ابن الخطيب والجواب ان الاحسان لتكليف احسان ورحمة على ما قرر في كتب الكلام
ان يشا يذهبكم فقيل المراد يهلككم يا اهل مكة وقيل يميتكم وقيل يحتمل ان لا يبلغهم مبلغ
التكليف ويستخلف من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل
ما يشا يجوز ان يكون ما واقعه على ما هو من جنس الادميين وانما اتي بما وهي
لغير العاقل للابهام الحاصل ويجوز ان يكون واقعه على غير العاقل وانه ياتي بجنس اخر
ويجوز ان يكون واقعه على النوع من العقلا كما تقدم كما انشاكم فيه وجهان احدهما

انه مصدر على غير الصدر لقوله ويستخلف لان معنى يستخلف ينشي والثاني انها نعت مصدر محذوف تقديره استخلافا مثل ما انشاكم من ذريه متعلق بانشاكم ان
وفي من هذه اوجه احدها انها لابتدا الغايه اي ابتدا انشاكم من ذريه قوم والثاني
انها تبعيضيه قاله ابن عطيه الثالث بمعنى البدل قاله الطبري وتبعه مكي بن ابي طالب
وهي كقولك اخذت من ثوبي درهما اي بدله وعوضه وكون من بمعنى البدل قليلا او ممتنع وما
ورد منه موول كقوله تعالى لجعلنا منكم ملايكه اي بدلكم وقوله

جاريه لم تاكل المرققا
ولم تذق من البقول الفستقا

اي بدل البقول والمعنى من اولاد قوم متقدمين اصلهم ادم وقال الزمخشري
من اولاد قوم اخرين لم يكونوا على مثل صفتكم وهم اهل سفينه نوح وقرا ابي بن كعب ذريه
بفتح الدال وابان بن عثمان ذريه بتخفيف الراء مكسوره ويروي عنه ايضا ذريه بزنه ضربه
كما تقدم تحقيقه وقرا زيد بن ثابت ذريه بكسر الدال قال الكسائي هما لغتان ان
انما توعدون لات ما بمعنى الذي وليست الكافه وتوعدون صلتها والعايد محذوف
اي انما توعدونه ولات الخبر موكد باللام قال الحسن ما توعدون من مجي الساعه لانهم كانوا
ينكرون الحشر وقيل يحتمل الوعد والوعيد ولما ذكر الوعد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد
ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمه والاحسان غالب
قل يا قوم اعملوا على مكانتكم الايه لما بين انما توعدون
لات امر رسوله بعده ان يهدد من ينكر البعث من الكفار وقرا ابو بكر عن عاصم مكاناتكم بالجمع
في كل القران اي على تمكنكم وقال عطا على حالاتكم التي انتم عليها والباقون
مكانتكم قال الواحدي والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفرده وقد
تجمع في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول فمن افرد فلارادة الجنس ومن جمع فليطابق
ما بعده فان المخاطبين جماعه وقد اضيفت اليهم وقد علم ان لكل واحد مكانه قال
الزمخشري المكانه تكون مصدرا يقال مكن مكانه اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان مكانا
ومكانه ومقاما ومقامه فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم من امركم
واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال
للرجل اذا امر ان يثبت على حاله مكانتك يا فلان اي اثبت على ما انت عليه لا تنحرف
عنه واختلف في ميم مكان ومكانه فقيل هي اصليه وهما من مكن يمكن وقيل
هما من الكون فالميم زايده فيكون المعنى على الاول اعملوا على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم
وامكانكم قال معناه الزجاج وعلى الثاني اعملوا على جهتكم وحالكم التي انتم عليها
اني عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على عداوتكم وكفركم
فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون اينا له العاقبه المحموده وهذا امر تهديد يفيد

كقوله اعملوا ما شئتم من يكون له يجوز في من هذه وجهان احدهما ان
يكون موصوله وهو الظاهر فهي في محل نصب مفعولا به وعلم هنا متعديه لواحد لانها
بمعنى العرفان والثاني ان تكون استفهاميه فتكون في محل رفع بالابتدا و تكون له عاقبة
الدار تكون واسمها وخبرها في محل رفع خبرا لها وهي وخبرها في محل نصب اما لسدها
مسد مفعول واحد ان كانت علم عرفانيه واما لسدها مسد اثنين ان كانت يقينيه وقرا
الاخوان من يكون له عاقبة الدار هنا وفي القصص بالياء والباقون بالتا من فوق وهما واضحان
فان تانيثها غير حقيقي وقد تقدم ذلك في قوله ولا يقبل منها شفاعه وقوله انه لا يفلح الظالمون
قال ابن عباس اي لا يسعد من كفر بي واشرك وقال الضحاك لا يفوز
وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا الايه لما بين قبح
طريقتهم في انكار البعث ذكر بعده انواعا من جهالاتهم تنبيها على ضعف عقولهم وتنفيرا للعقلاء
عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم جعلوا لله من حرثهم ومن انعامهم نصيبا وجعل هنا
بمعنى صير فيتعدى لاثنين اولهما نصيبا والثاني قوله لله ومما ذرا يجوز ان يتعلق بالجعل وان
يتعلق بمحذوف لانه كان في الاصل صفة لنصيبا فلما قدم عليه انتصب حالا والتقدير
وجعلوا نصيبا مما ذرا لله ومن الحرث يجوز ان يكون بدلا مما ذرا باعادة العامل كانه
قيل وجعلوا لله من الحرث والانعام نصيبا ويجوز ان يتعلق بذرا وان يتعلق بمحذوف
على انه حال اما من ما الموصوله او من عايدها المحذوف وفي الكلام حذف مفعول
اقتضاه التقسيم والتقدير وجعلوا لله نصيبا من كذا ولشركايهم نصيبا منه يدل عليه ما بعده
من قوله فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركاينا وهذا لله جملة منصوبة المحل بالقول
وكذلك قوله وهذا لشركاينا وقوله بزعمهم فيه وجهان احدهما ان يتعلق بقالوا
اي فقالوا ذلك القول بزعمهم لا بيقين واستبصار وقيل هو متعلق بما تعلق به الاستقرار
من قوله لله وقرا العامه بفتح الزاي من زعمهم في الموضعين وهذه لغة الحجاز وهي
الفصحى وقرا الكساي بزعمهم بالضم وهي لغة بني اسد وهل الفتح والضم بمعنى واحد او المفتوح
مصدر والمضموم اسم خلاف المشهور وقرا ابن ابي عبله بزعمهم بفتح الزاي والعين وفيه
لغة رابعة لبعض قيس وبني تميم وهي كسر الزاي ولم يقرا بهذه اللغه فيما علمنا وقد تقدم تحقيق الزعم
وقوله لشركاينا يجوز فيه وجهان احدهما ان الشركا من الشرك ويعنون بهم الهتهم التي اشركوا بينها
وبين الباري تعالى في العباده وليست الاضافه الى فاعل ولا الى مفعول بل هي اضافه تخصيص
والمعنى الشركا الذين اشركوا بينهم وبين الله تعالى في العباده والثاني ان الشركا من الشركه
ومعنى كونهم سموا الهتهم شركاهم انهم جعلوهم شركا في اموالهم وزروعهم وانعامهم ومتاجرهم
وغير ذلك فتكون الاضافه اضافة لفظيه اما الى المفعول اي شركاينا الذين شاركونا في اموالنا
واما الى الفاعل اي الذين اشركناهم في اموالنا قال
ابن عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا فما كان

للصنم

للصنم انفقوه على الاصنام وخدمها وما جعلوه لله ردوه الى الاوثان وقالوا انها محتاجه
وان سقط شي مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وقال
الحسن والسدي كان اذا هلك او انتقص شي مما جعلوه للاصنام جبروه بما جعلوه لله ولا يفعلون
مثل ذلك فيما لله عز وجل وقال مجاهد المعنى انه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان
في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه وقال قتاده اذا اصابهم القحط
استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركايهم وقال مقاتل ان زكا ونما نصيب
الالهه ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الالهه وان زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الالهه
اخذوا نصيب الله وقالوا لا بد لالهتنا من نفقة فاخذوا نصيب الله فاعطوه السدنه فذلك
قوله فما كان لشركايهم يعني من نما الحرث والانعام فلا يصل الى الله تعالى يعني الى المساكين
وانما قال الى الله لانهم كانوا يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم
ساء ما يحكمون قد تقدم نظيره وقد اعربها الحوفي هنا فقال
ما بمعنى الذي والتقدير ساء الذي يحكمون حكمهم فيكون حكمهم مبتدا وما قبله الخبر وحذف
لدلالة يحكمون عليه ويجوز ان يكون ما تمييزا على مذهب من يجيز ذلك في بيسما فيكون في موضع
نصب التقدير ساء ما يحكمون حكما حكمهم ولا يكون يحكمون صفه لما لان الغرض الابهام ولكن في الكلام
حذف يدل عليه ما والتقدير ساء ما يحكمون فحذف الثانيه قال شهاب الدين وما هذه
ان كانت موصوله فمذهب البصريين ان حذف الموصول لا يجوز وقد عرف ذلك وان كانت
نكره موصوفه ففيه نظر لانه لم يعهد حذف ما نكره موصوفه وقال ابن عطيه
وما في موضع رفع كانه قال ساء الذي يحكمون ولا يتجه ان يجري ساء هنا مجرى نعم وبيس لان
المفسر هنا مضمر ولا بد من اظهاره باتفاق النحاه وانما اتجه ان تجري مجرى بيس في قوله
ساء مثلا القوم لان المفسر ظاهر في الكلام قال ابو حيان وهذا كلام من لم يتصفح كتابا
في العربيه بل سود وانها شيا يسيرا لانها اذا اجريت ساء مجرى بيس كان حكمها كحكمها سوا لا
يختلف في شي البته من فاعل ظاهر او مضمر وتمييز ولا خلاف في جواز حذف المخصوص
بالمدح او الذم والتمييز منها لدلالة الكلام عليه فقوله لان المفسر هنا مضمر ولا بد من اظهاره باتفاق
قول ساقط ودعواه الاتفاق على ذلك مع ان الاتفاق على خلافه عجب عجاب
وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم الايه هذا
نوع اخر من احكامهم الفاسده ومذاهبهم الباطله قوله وكذلك زين هذا في محل نصب
نعتا لمصدر محذوف كنظايره فقدره الزمخشري تقديرين فقال ومثل ذلك التزيين
وهو تزيين الشرك في قسمة القربان بين الله والالهه او مثل ذلك التزيين البليغ الذي علم
من الشياطين قال ابو حيان قال ابن الانباري ويجوز ان يكون ذلك مشارا به
غير مشار به الى ما قبله فيكون المعنى وهكذا زين قال شهاب الدين والمنقول

عن ابن الانباري انه مشار به الي ما قبله نقل الواحدي عنه انه قال ذلك اشارة الي
ما دعاه الله عليهم من قسمهم ما قضوا بالجهل فكانه قيل ومثل ذلك الذي اتوه في القسم
جهلا وخطا زين لكثير من المشركين فيه تزيين الشركاء خطايهم في القسم وهذا معنى قول
الزجاج وفي هذه الايه قراات كثيره والمتواتر منها ثنتان الاولي قراه العامه زين
مبنيا للفاعل وقيل نصب علي المفعوليه واولادهم خفض بالاضافه وشركاوهم رفع علي الفاعلية
وهي قراآة واضحه المعنى والتركيب وقرا ابن عامر زين مبنيا للمفعول قيل رفعا علي ما لم
يسم فاعله اولادهم نصبا علي المفعول بالمصدر شركاوهم خفضا علي اضافة المصدر اليه فاعلا
وهذه القراه متواتره صحيحه وقد تجرا كثير من الناس علي قاريها بالا ينبغي وهو اعلا القراء
السبعة سندا واقدمهم هجرة اما علو سنده فانه قرا علي ابي الدرداء وواثلة بن الاسقع
وفضالة بن عبيد ومعويه بن ابي سفين والمغيره المخزومي ونقل يحيي الدماري انه قرا علي عثمان
نفسه واما قدم هجرته فانه ولد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وناهيك به ان هشام بن
عمار احد شيوخ البخاري اخذ عن اصحاب اصحابه وترجمته متسعه وانما ذكرنا هذا تنبيها
علي خطا من رد قراته ونسبه الي اللحن او اتباع مجرد المرسوم فقط قال
ابو جعفر النحاس وهذا يعني الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف او غيره لا يجوز في شعر
ولا غيره وهذا خطا من ابي جعفر لما ياتي من لسان العرب وقال ابو علي الفارسي هذا
قبيح قليل في الاستعمال ولو عدل عنها يعني ابن عامر كان اولي لانهم لم يفصلوا بين المضاف
والمضاف اليه بالظرف في الكلام مع اتساعهم في المظروف وانما اجازوه في الشعر قال
وقد فصلوا به اي بالظرف في كثير من المواضع نحو قوله تعالي ان فيها قوما جبارين
وقول الشاعر

علي انني بعد ما قد مضي يكنون للهجر حولا كميلا

وقول الاخر

فلا تلحني فيها فان بحبها اخاك مصاب القلب جم بلابله

ففصل بين ان واسمها بما يتعلق بخبرها ولو كان بغير الظرف لم يجز الا تري انك لو قلت
ان زيدا عمرا ضارب علي ان يكون زيدا منصوبا بضارب لم يجز فاذا لم يجيزوا الفصل بين
الفصل بين المضاف والمضاف اليه في الكلام بالظرف مع اتساعهم فيه في الكلام وانما
يجوز في الشعر كقوله

كما خط الكتاب بكف يوما يهودي يقارب او يزيل

فان لا يجوز بالمفعول به الذي لم يتسع فيه بالفصل اجدر ووجه ذلك علي ضعفه وقلة الاستعمال
انه قد جاء في الشعر علي حد ما قراه قال الطرماح

يطفن بحوزي المراتع لم يرع بواديه من قرع القسي الكنائن

وانشد ابو الحسن   زج القلوص ابي مزاده   وقال

ابو عبيد وكان عبد الله بن عامر واهل الشام يقرو ونها زين بضم الزاي قتل بالرفع اولادهم
بالنصب شركاوهم بالخفض ويتاولونه قتل شركايهم اولادهم فيفرقون بين الفعل وفاعله قال
ابو عبيد ولا احب هذه القراه لما فيها من الاستكراه والقراه عندنا هي الاولي لصحتها في العربيه مع
اجماع اهل الحرمين والمصرين بالعراق عليها وقال سيبويه في قولهم

يا سارق الليله اهل الدار

بخفض الليلة علي التجوز وبنصب الاهل علي المفعوليه ولا يجوز يا سارق الليلة اهل الدار الا في شعر
كراهيه ان يفصلوا بين الجار والمجرور ثم قال ومما جاء في الشعر قد فصل بينه وبين المجرور
قول عمرو بن قميه

لما رات ساتيدما استعبرت لله در اليوم من لامها

وذكر ابياتا اخر ستاتي ثم قال وهذا قبيح ويجوز في الشعر علي هذا مررت بخير وافضل
من ثم وقال ابن جني الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف والجار والمجرور كثير لكنه
من ضرورة الشاعر وقال مكي بن ابي طالب ومن قرا هذه القراه ونصب الاولاد وخفض
الشركا فهي قراه بعيده وقد رويت عن ابن عامر ومجازها علي التفرقه بين المضاف والمضاف اليه
بالمفعول وذلك انما يجوز عند النحويين في الشعر واكثر ما يكون بالظرف وقال
ابن عطيه وهذه قراة ضعيفه في استعمال العرب وذلك انه اضاف الفعل الي الفاعل وهو الشركا
ثم فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول وروسا العربيه لا يجيزون ما الفصل بالظروف
في مثل هذا الا في شعر كقوله

كما خط الكتاب بكف يوما يهودي

البيت فكيف بالمفعول في افصح كلام ولكن وجهها علي ضعفها انها وردت في بيت شاذ انشده
ابو الحسن الاخفش

فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزاده

وبيت الطرماح وهو قوله

من قرع القسي الكنائن

وقال الزمخشري فاغلظ واسا في عبارته واما قراة ابن عامر فذكرها فشي لو
لو كان في مكان الضرورة وهو الشعر لكان سمجا مردودا كما سمج ورد زج القلوص ابي مزاده
فكيف به في الكلام المنثور فكيف به في القران المعجز بحسن نظمه وجزالته والذي حمله علي ذلك
ان راي في بعض المصاحف شركايهم مكتوبا بالياء ولو قرا بجر الاولاد والشركاء لان
الاولاد شركاوهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحه عن هذا الارتكاب
قال شهاب الدين وساتي بيان ما يعني ابو القسم ان يقراه ابن عامر وانه قد قرا به فكان
الزمخشري لم يطلع علي ذلك فلهذا تمناه وهذه الاقوال التي ذكرتها جميعها لا ينبغي ان يلتفت
اليها لانها طعن في المتواتر وان كانت صادره عن ايمه اكابر وايضا فقد انتصر لها من يقابلهم

واو د من لسان العرب نظمه ونثره مايشهد لصحة هذه القراه لغه قال ابو بكر بن الانباري
هذه قراة صحيحة واذا كانت العرب قد فصلت بين المتضايفين بالجملة في قولهم هو غلام ان شا الله اخيك
يريدون هو غلام اخيك فان يفصل بالمفرد اسهل انتهي وسمع الكساي قول بعضهم ان الشاة لتجتر
فتسمع صوت والله ربها اي صوت ربها والله ففصل بالقسم وهو في قوة الجملة وقرا بعض السلف
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله بنصب وعده وخفض رسله وفي الحديث عنه صلي الله عليه
وسلم هل انتم تاركوا الي صاحبي تاركوا اصاحبي لي تاركوا امرايي لي وقال
ابن جني في كتاب الخصايص بان ما يرد عن العربي مخالفا للجمهور اذا اتفق شي من ذلك نظر في العربي ذلك
وفيما جا به فان كان فصيحا وكان ما جاء به يقبله القياس فيحسن الظن به لانه يمكن ان يكون قد وقع
اليه ذلك من لغة قديمة قد طال عهدها وعفا رسمها اخبرنا ابو بكر جعفر بن محمد بن ابي الحجاج عن
ابي خليفه الفضل ابن الحباب قال قال ابن عوف عن ابن سيرين قال عمر بن الخطاب
رضي الله عنه كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجا الاسلام فتشاغلت عنه العرب
بالجهاد وغزو فارس والروم ولهت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام وجات الفتوح
واطمانت العرب في الامصار واجعوا رواية الشعر فلم يولوا الي ديوان مدون ولا الي كتاب
مكتوب والفوا ذلك وقد هلك من هلك من العرب بالموت والقتل فحفظوا اقل ذلك وذهب
عنهم كثيره قال وحدثنا ابو بكر عن ابي خليفه عن يونس ابن حبيب عن ابي عمرو بن العلاء قال
ما انتهي اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاكم وافرا لجاكم علم وشعر كثير قال
ابو الفتح فاذا كان الامر كذلك لم نقطع علي الفصيح يسمع منه ما يخالف الجمهور بالخطا ما وجد
طريق الي تقبل ما يورده اذا كان القياس يعاضده قال شهاب الدين وقراة هذا
الامام بهذه الحيثيه بل بطريق الاولي والاحري لو لم تكن متواترة فكيف وهي متواتره
وقال ابن ذكوان سالني الكساي عن هذا الحرف وما بلغه من قراتنا فرايته كانه
اعجبه ونزع بهذا البيت

تنفي يداها الحصا كل هاجره نفي الدراهيم تنقاد الصياريف

بنصب الدراهيم وجر تنقاد وقد روي بخفض الدراهيم ورفع تنقاد وهو الاصل وهو د
المشهور في الروايه وقال الكرماني قراة ابن عامر وان ضعفت في العربيه للاحالة
بين المضاف والمضاف اليه فقويه في الروايه عاليه انتهي وقد سمع ممن يوثق بعربيته

ترك يوما نفسك وهواها سعي في رداها

اي ترك نفسك يوما مع هواها سعي في هلاكها واما ما ورد في النظم من الفصل بين
المتضايفين بالظرف وحرف الجر وبالمفعول فكثير وبغير ذلك قليل فمن الفصل

بالظرف قول الشاعر

فرشني بخير لا اكون ومدحتي كناحت يوما صخرة بعسيل

تقديره كناحت صخرة يوما ومثله قول الاخر

كما خط الكتاب بكف يوما يهودي

وقول الاخر

فقد سالتني ام عمرو عن الارض التي تجهل اعلامها
لما رات ساتيدما استعبرت لله در اليوم من لامها
تذكرت ارضا بها اهلها اخوالها فيها واعمامها

يريد لله در من لامها اليوم وساتيدما قيل هو مركب والاصل ساتي دما ثم سمي به هذا
الجبل لانه قتل عنده قتيل ولا تبرح القتلي عنده وقيل ساتيد كله اسم وما زيد
ومثال الفصل بالجار قوله

هما اخو في الحرب من لا اخا له اذا خاف يوما نبوه فدعاهما

وقوله

لانت معتاد في الهيجا مصابره يصلي بها كل من عاداك نيرانا

وقوله

كان اصوات من ايغالهن بنا اواخر الميس اصوات الفراريج

وقوله

يمر علي ما تستمر وقد شفت غلايل عبد القيس منها صدورها

يريد هما اخوا من لا اخا له في الحرب ولانت معتاد مصابره في الهيجا وكان اصوات
اواخر الميس وغلايل صدورها ومن الفصل بالمفعول قول الشاعر

فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزاده

وروي فزججتها متمكنا وروي فزججتها متمكنا وهذا البيت كما تقدم انشده
الاخفش بنصب القلوص فاصلا به بين المصدر وفاعله المعنوي الا ان الفرا
قال بعد انشاده هذا البيت ونحويوا اهل المدينه ينشدون هذا البيت
يعني بنصب القلوص قال والصواب زج القلوص بالخفض قال
شهاب الدين قوله والصواب يحتمل ان يكون من حيث الروايه اي ان الصواب خفضه
علي الروايه الصحيحه وان يكون من حيث القياس وان لم يرو الا بالنصب وقال
في موضع اخر من كتابه معاني القران وهذا مما كان يقوله نحويوا اهل الحجاز ولم نجد
مثله في العربيه وقال ابو الفتح في هذا البيت فصل بينهما بالمفعول
به هذا مع قدرته علي ان يقول زج القلوص ابو مزاده كقولك سرني اكل الخبز زيد
يعني انه كان ينبغي ان يضيف المصدر الي مفعوله فيبقي الفاعل مرفوعا علي اصله

وهذا معنى قول الفرا الاول والصواب جر القلوص معنى ورفع الفاعل ثم قال ابن جني وفي هذا البيت عندي دليل على قوة اضافة المصدر الى الفاعل عندهم وانه في نفوسهم اقوى من اضافته الى المفعول الا تراه ارتكب هذه الضرورة مع تمكنه من تركها لا لشي غير الرغبة في اضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول ومن الفصل بالمفعول به ايضا قول الاخر

وحلق الماذي والقوانس فداسهم دوس الحصاد الدايس

اي دوس الدايس الحصاد ومثله

يفركن فرك السنبل الكافح بالقاع فرك القطن المحالج

يريد فرك المحالج القطن وقول الطرماح

فواد به من فرع القيس الكاهن

يريد فرع الكاهن القيس قال ابن جني في هذا البيت لم نجد فيه بدا من الفصل لان القوافي مجرورة وقال في زج القلوص فصل بينهما بالمفعول به هذا مع قدرته الى اخر كلامه المتقدم يعني انه لو انشد بيت الطرماح بخفض القيس ورفع الكاهن لم يجز لان القوافي مجرورة بخلاف بيت الاخفش فانه لو خفض القلوص ورفع ابو مزاده لم يختلف فيه قافيه ولم ينكسر وزن قال شهاب الدين ولو رفع الكاهن في البيت لكان جايزا وان كانت القوافي مجرورة ويكون ذلك اقوا وهو ان يكون بعض القوافي مجرورة وبعضها مرفوعة كقول امرء القيس

تجري على العلات سام راسها دوعا فيها رثيم دايم

ثم قال

حالت لتفرعني فقلت لها اقصري اني امرء صرعي عليك حرام

فالميم مخفوضة في الاول مرفوعة في الثاني فان قيل هذا عيب في الشعر قيل لا نقاعد ذلك عن ان يكون مثل هذه الضرورة والحق ان الاقوا افحش واكثر عيبا من الفصل المذكور ومن ذلك ايضا

فان يكن النكاح احل شي فان نكاحها مطر حرام

اي فان نكاح مطر اياها فلما قدم المفعول فاصلا بين المصدر وفاعل اتصل بعامله لانه قدر عليه متصلا فلا يعدل اليه منفصلا وقد وقع في شعر ابي الطيب الفصل بين المصدر المضاف الى فاعله بالمفعول كقوله

بعثت اليه من لساني حديقة سقاها الحيا سقي الرياض السحايب

اي سقي السحايب الرياض واما الفصل بغير ما تقدم فقليل فمنه الفصل بالفاعل كقوله

غلايل عبد القيس منها صدورها

ففصل بين غلايل وبين صدورها بالفاعل وهو عبد القيس وبالجار وهو منها كما تقدم بيانه ومثله قول الاخر

تري اسهما للموت تصمي ولا تنمي ولا ترعوي عن نقض اهواونا العزم

فاهوانا فاعل بالمصدر وهو نقض وقد فصل به بين المصدر وبين المضاف اليه وهو العزم

ومثله قول الاخر

اجب ايام والداه به اذا اخلاه نعم ما نخلا

يريد ايام اذ ولداه ففصل بالفاعل وهو والداه المرفوع باجب بين المتضايفين وهما ايام اذ ولداه قال ابن خروف يجوز الفصل بين المصدر والمضاف اليه بالمفعول لكونه في غير محله ولا يجوز بالفاعل لكونه في محله وعليه قراه بن عامر قال شهاب الدين هذا فرق بين الفاعل والمفعول حيث استحسن الفصل بالمفعول دون الفاعل ومن الفصل بغير ما تقدم ايضا الفصل بالنداء كقوله

وفاق كعب بجير منقذ لك من تعجيل مهلكه والخلد في سقرا

وقول الاخر

اذا ما ابا حفص اتتك رايتها على شعراء الناس يعلو قصيدها

وقول الاخر

كان برذون ابا عصام زيد حمار دق باللجام

يريد وفاق بجير يا كعب واذا ما اتتك يا ابا حفص وكان برذون زيد يا ابا عصام ومن الفصل ايضا الفصل بالنعت كقول معاويه يخاطب به عمرو بن العاص

نجوت وقد بل المرادي سيفه من ابن ابي شيخ الاباطح طالب

وقول الاخر

ولين حلفت على يديك لاحلفن بيمين اصدق من يمينك مقسم

يريد من ابن ابي طالب شيخ الاباطح فشيخ الاباطح نعت لابي طالب فصل به بين ابي وبين طالب ويريد لاحلفن بيمين مقسم اصدق من يمينك فاصدق نعت لقوله يمين فصل به بين يمين وبين مقسم ومن الفصل ايضا الفصل بالفعل الملغي كقوله

الا يا صاحبي قفا المهارا نسايل حي بثنة اين سارا
باي تراهم الارضين حلوا االدبران ام عسفوا الكفارا

يريد باي الارضين تراهم حلوا ففصل بقوله تراهم بين اي وبين الارضين ومن الفصل ايضا الفصل بمفعول ليس معمولا للمصدر المضاف الى فاعل كقول الشاعر

يسقي امتياحا ندى المسواك ريقتها كما تضمن ما المزنة الرصف

اي يسقي ندى ريقتها المسواك فالمسواك مفعول به ناصبه يسقي فصل به بين ندى وبين ريقتها واذا عرف هذا فقراة بن عامر صحيحه من حيث اللغة كما هي صحيحه من حيث النقل ولا التفات الى قول من قال انه اعتمد في ذلك على رسم مصحف الشام الذي ارسله عثمان بن عفان رضي الله عنه لانه لم يوجد فيه الا كتابة شركايهم بالياء وهذا وان كان كافيا في الدلالة على جر شركايهم فليس فيه ما يدل على نصب اولادهم اذ المصحف مهمل من شكل ونقط فلم يبق له حجة في نصب الاولاد الا النقل

الحسن وقد نقل عن ابن عامر انه قرا بجر الاولاد كما سياتي بيانه وتخريجه وايضا فليس رسمها شركآيهم باليآء مختصا بمصحف الشام بل هي كذلك ايضا في مصحف اهل الحجاز قال ابو البرهشم في سورة الانعام في امام اهل الشام واهل الحجاز اولادهم شركايهم باليآء وفي امام اهل العراق شركاوهم ولم يقرا اهل الحجاز بالخفض في شركايهم لان الرسم سنه متبعه قد توافقها التلاوه وقد لا توافقها الا ان اباشامه قال قلت ولم يرسم لذلك الا باعتبار قراتين فالمضموم عليه قراة معظم القرآء ثم قال واما شركايهم بالخفض فيحتمل قراة ابن عامر وسياتي كلام ابي شامه هذا بتمامه في موضعه وانما احدت منه الحاجة هنا فنقوله ان كل قراه تابعه لرسم مصحفها ليشكل بما ذكرنا من ان مصحف الحجازيين باليآء مع انهم لم يقراوا بذلك وقد نقل ابو عمرو الداني ان شركايهم باليا انما هو في مصحف الشام دون مصاحف الامصار فقال في مصاحف اهل الشام اولادهم شركايهم باليا وفي سآير المصاحف شركاوهم بالواو قال شهاب الدين هذا هو المشهور عند الناس اعني اختصاص اليا بمصاحف الشام ولكن ابو البرهشم ثقة ايضا فيقبل ما نقله وقد تقدم قول الزمخشري والذي حمله على ذلك ان راي في بعض المصاحف شركايهم مكتوبا باليا وقال ابو شامه ولا بعد فيما استبعده اهل النحو من جهة المعنى وذلك انه قد عهد تقدم المفعول على الفاعل المرفوع لفظا فاستمرت له هذه المرتبه مع الفاعل المرفوع تقديرا فان المصدر لو كان منونا لجاز تقديم المفعول على فاعله نحو اعجبني ضرب عمرا زيد فكذا في الاضافه وقد ثبت جواز الفصل بين حرف الجر ومجروره مع شدة الاتصال بينهما اكثر من شدته بين المضاف والمضاف اليه كقوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم فبما رحمة فما زايده في اللفظ فكانها ساقطه فيه لسقوطها في المعنى والمفعول المقدم هو غير موضعه معنى فكانه موخر لفظا ولا التفات الى قول من زعم انه لم يات في الكلام المنثور مثله لانه ناف ومن اسند هذه القراه مثبت والاثبات مرجح على النفي باجماع ولو نقل الى هذا الزاعم عن بعض العرب انه استعمله في النثر لرجع اليه فما باله لا يكتفي بناقل القراه من التابعين عن الصحابه ثم الذي حكاه ابن الانباري يعني مما تقدم حكايته من قولهم هو غلام ان شا الله تعالى اخيك فيه الفصل في غير الشعر بجمله وقرا ابو عبد الرحمن السلمي والحسن البصري وعبد الملك قاضي الجند صاحب ابن عامر زين مبنيا للمفعول قتل رفعا على ما تقدم اولادهم خفضا بالاضافه شركاوهم رفعا وفي رفعه تخريجان احدهما وهو تخريج سيبويه انه مرفوع بفعل مقدر تقديره زينه شركاوهم فهو جواب لسوآل مقدر كانه قيل من زينه لهم فقيل شركاوهم كقوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال اي يسبحه رجال وقوله الاخر

ليبك يزيد ضارع لخصومه

والثاني

خرجه قطرب وهو ان يكون شركاوهم رفعا على الفاعليه بالمصدر والتقدير زين للمشركين ان قتل اولادهم شركاوهم كما تقول حبب لي ركوب الفرس زيد تقديره حبب لي ان ركب الفرس زيد والفرق بين التخريجين ان التخريج الاول يودي الى ان يكون هذه القراه في المعنى كالقراه المنسوبه للعامة في كون الشركا مزينين للقتل وليسوا قاتلين ولكن ذلك على سبيل المجاز لانهم لما زينوا قتلهم لابايهم وكانوا سببا فيه نسب اليهم القتل مجازا وقال ابو البقا ويمكن ان يقع منهم القتل حقيقه وفيه نظر لقوله زين والانسان انما يزين له فعل نفسه لقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فراه حسنا وقال غير ابي عبيد وقرا اهل الشام كقراه ابن عامر الا انهم خفضوا الاولاد ايضا وتخريجها ان يجعل شركايهم بدلا من اولادهم بمعنى انهم يشركونهم في النسب والمال وغير ذلك قال الزجاج وقد رويت شركايهم باليا في بعض المصاحف ولكن لا يجوز الا على ان يكون شركاوهم من نعت الاولاد لان اولادهم شركاوهم في اموالهم وقال الفرا بعد ان ذكر فيه قراه العامه وهي زين مبنيا للفاعل شركاوهم مرفوعا على انه فاعل وقراه زين مبنيا للمفعول شركاوهم رفعا على ما تقدم من انه باضمار فعل وفي مصحف اهل الشام شركايهم باليا فان تكن مثبته عن الاولين فينبغي ان يقرا زين ويكون الشركاء هم الاولاد لانهم منهم في النسب والميراث وان كانوا يقرون زين يعني بفتح الزاي فلست اعرف جهتها الا ان يكونوا آخذين فيها بلغة قوم يقولون اتيتها عشايانا ويقولون في تثنية حمرا حمرايان فهذا وجه ان يكونوا ارادوا زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركايهم يعني بيا مضمومة لان شركاهم فاعل كما مر في القراة العامه قال وان شيت جعلت زين فعلا اذا فتحته لا يلبس ثم تخفض الشركا باتباع الاولاد قال ابو شامه يعني تقدير الكلام زين مزين فعلى هذا يجوز ان يكون نعتا للاولاد سوا قرئ زين بالفتح او بالضم وقرات فرقة من اهل الشام ورويت عن ابن عامر ايضا زين بكسر الزاي بعدها يا ساكنه على انه فعل ماض مبني للمفعول على حد قيل وبيع وقتل مرفوع على ما لم يسم فاعله واولادهم بالنصب وشركايهم بالخفض والتوجيه واضح مما تقدم فهي القراه الاولى سوا غايته ما في الباب انه اخذ من الثلاثي وبني للمفعول فاعل بما قد عرف في اول البقره واللام من قوله لكثير من المشركين متعلقة بزين وكذلك اللام في قوله ليردوهم فان قيل كيف تعلق حرفي جر بلفظ واحد ومعنى واحد بعامل واحد من غير بدليه ولا عطف فالجواب ان معناهما مختلف فان الاولى للتعديه والثانيه للعليه وقال الزمخشري ان كان التزيين من الشياطين فهي على حقيقة التعليل وان كان من السدنه فهي للصيروره يعني ان الشيطان يفعل التزيين وغرضه بذلك الارداء فالتعليل فيه واضح واما السدنه فانهم لم يزينوا لهم ذلك وغرضهم اهلاكهم ولكن لما كان مآل حالهم الى الارداء اتى باللام الداله على العاقبه والمآل كان اهل الجاهليه يدفنون بناتهم احيا خوفا من الفقر والتزويج واختلفوا في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاوهم شياطينهم امروهم بان يقتلوا اولادهم خشيه العيله وسميت الشياطين شركا لانهم اتخذوها شركا لقوله تعالى اين شركاوكم الذين كنتم تدعون من دون الله

الكلبي الشركا سدنة الهتهم وخدامهم وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم وكان الرجل يقوم
في الجاهلية فيحلف بالله ان وُلِدَ له كذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله وسميت
السدنة شركا كما سميت الشياطين شركا في قول مجاهد وقوله ليردوهم الارداء في لغة القران الاهلاك
ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام هنا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وليلبسوا عليهم دينهم اي يخلطوا عليهم دينهم قال ابن عباس ليدخلوا
عليهم الشك في دينهم وكانوا على دين اسماعيل فرجعوا عنه بتلبيس الشياطين وليلبسوا عطف
على ليردوا علل التزيين بشيئين بالارداء وبالتخليط وادخال الشبهة عليهم في دينهم والجمهور على وليلبسوا
بكسر الباء من لبست عليه الامر البسه بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع اذا ادخلت عليه فيه الشبهه
وخلطته فيه وقد تقدم بيانه في قوله وللبسنا عليهم ما يلبسون وقرا النخعي وليلبسوا بفتح الباء فقيل
هي لغة في المعنى المذكور يقول لبست عليه الامر بفتح الباء وكسرها البسه والبسه والصحيح ان لبس
بالكسر بمعنى لبس الثياب وبالفتح بمعنى الخلط والصحيح انه استعار اللباس لشدة المخالطة الحاصلة
بينهم وبين التخليط حتى كانهم لبسوها كالثياب وصارت محيطة بهم ولو شاء ربك ما فعلوه
الضمير المرفوع في فعلوه للكثير والمنصوب للقتل للتصريح به ولانه المسوق للحديث عنه وقيل
المرفوع للشركا والمنصوب للتزيين وقيل المنصوب للبس المفهوم من الفعل قبله وهو بعيد
وقال الزمخشري لما فعل المشركون ما زين لهم من القتل او لما فعل الشياطين او السدنة
من التزيين او الارداء واللبس او جميع ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة وقوله
فذرهم وما يفترون تقدم نظيره المعنى ولو شاء الله لعصمهم حتى ما فعلوا ذلك
من تحريم الحرث والانعام وقتل الاولاد فذرهم يا محمد وما يفترون يختلقون من الكذب
فان الله لهم بالمرصاد قال اهل السنة وهذا يدل على ان كل ما فعله المشركون فهو بمشية
الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشية الالجا كما سبق
وقالوا هذه انعام وحرث حجر الايه وهذا نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهو انهم قسموا
انعامهم اقساما فاولها قولهم هذه انعام وحرث حجر فقرا الجمهور انعام بصيغة الجمع وابا يزيد
عثمان ثم سماه بالافراد وهو قريب لان اسم الجنس يقوم مقام الجمع وقرا الجمهور حجر بكسر الحاء المهملة
وسكون الجيم ونقل عن ابان بن عثمان ضم الحاء والجيم معا وقال هرون كان الحسن
يضم الحاء من حجر حيث وقع في القران الا موضعا واحدا وحجرا محجورا والحاصل ان هذه المادة
تدل على المنع والحصر وسمي العقل حجرا لمنعه من القبائح ومنه فلان في حجر القاضي اي في منعه
وفي حجري اي ما يمنع من الثوب ان ينفلت منه شي وقد تقدم تحقيقه في النساء فقوله
وحرث حجر اي ممنوع فيعل بمعنى مفعول كالذبح والنطح بمعنى مذبوح ومنطوح فان قيل
قد تقدم شيان وهما انعام وحرث وجي بالصفة مفردة فالجواب انه في الاصل
مصدر والمصدر يذكر ويوحد مطلقا وقال الزمخشري ويستوي في الوصف به

وقرا الحسن وقتادة والاعرج بضم الحاء وسكون الجيم
ونقل عن الحسن وقتادة ايضا فتح الحاء وسكون الجيم

المذكر والمونث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسما غير الصفات يعني بكونه حكم حكم الاسما انه في الاصل
مصدر لا صفة فالاسم هنا يراد به المصدر وهو مقابل الصفه واما بقية القراات فقال
ابو البقا انها لغات في الكلمه وفسر معناها بالممنوع قال شهاب الدين ويجوز ان يكون المضموم
الحاء والجيم مصدرا وقد جاء من المصادر للثلاثي ما هو على وزن فعل بضم الفاء والعين نحو حلم ويجوز
ان يكون جمع حجر بفتح الحاء وسكون الجيم وفعل قد جاء قليلا جمعا لفعل نحو سقف وسقف ورهن
ورهن وان يكون جمعا لفعل بكسر الفاء وفعل ايضا قد جاء جمعا لفعل بكسر الفاء وسكون العين نحو حدج
وحدج واما حجر بضم الحاء وسكون الجيم فهو مخفف من مضمومها فيجوز ان يكون مصدرا وان يكون
جمعا لحجر او حجر وقرا ابي بن كعب وعبد الله بن العباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن
الزبير وعكرمه وعمرو بن دينار والاعمش حرج بكسر الحاء وراء ساكنة مقدمة على الجيم وفيها تاويلان
احدهما انها من مادة الحرج وهو التضييق قال ابو البقا واصله حرج بفتح الحاء
وكسر الراء ولكنه خفف ونقل مثل فخذ في فخذ قال شهاب الدين ولا حاجة الى ادعاء ذلك
بل هذا جا بطريق الاصالة على وزن فعل والثاني انه مقلوب من حجر قدمت لام الكلمه على عينها ووزنه
فلع كقولهم ناي في ناي ومعيق في عميق والقلب قليل في لسانهم وقد تقدم منه جمله في المايدة
عند قوله تعالى اشيا لا يطعمها الا من نشا هذه الجمله في محل رفع نعتا لانعام وصفوه
بوصفين احدهما انه حجر والثاني انه لا ياكله الا من شاؤه وهم الرجال دون النسا او سدنة
الاصنام قال مجاهد يعني بالانعام البحيره والسايبه والوصيله والحامي لا يطعمها لا ياكلها
الا الرجال دون النساء وقال غيره الانعام ما جعلوه لله ولالهتهم على ما تقدم ومن نشا
فاعل بيطعمها وهو استثنا مفرغ وبزعمهم حال كما تقدم في نظيره وانعام حرمت
ظهورها وهي البحاير والسوايب والحوامي وهذا هو القسم الثاني وقد تقدم في المايدة
والقسم الثالث انعام لا يذكرون اسم الله عليها بالذبح وانما يذكرون عليها اسما الاصنام وقيل
لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ولا يركبونها لفعل الخير لانه لما جرت العادة بذكر اسم الله على فعل
الخير عبر بذكر الله عن فعل الخير افترا فيه اربعة اوجه احدها وهو مذهب
سيبويه انه مفعول من اجله اي قالوا ما تقدم لاجل الافترا على الباري تعالى اي يزعمون
ان الله امرهم به افترا عليه الثاني مصدر على غير الصدر لان قوله المحكي عنهم افترا فهو نظير
قعد القرفصا وهو قول الزجاج الثالث انه مصدر عامله من لفظه مقدر
اي افتروا ذلك افترا الرابع انه مصدر في موضع الحال اي قالوا ذلك حال
افترايهم وهي تشبه الحال الموكده لان هذا القول المخصوص لا يكون قايله الا مفتريا وقوله
على الله يجوز تعلقه با فترا على القول الاول والرابع وعلى الثاني والثالث
بقالوا لا بافترا لان المصدر الموكد لا يعمل ويجوز ان يتعلق بمحذوف صفة لافترا وهذا جايز
على كل الاقوال سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد والبا
في قوله بما سببيه وما مصدريه او موصوفه او بمعنى الذي

وقالوا ما في بطون هذه الانعام الاية هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة قال
ابن عباس وقتاده والشعبي ارادوا اجنة البحاير والسوايب فما ولد منها حيا فهو خالص للرجال
دون النسا وما ولد ميتا اكله الرجال والنسا جميعا والجمهور على خالصة بالتانيث مرفوعا على
انه خبر ما الموصوله والتانيث اما حملا على المعنى لان الذي في بطون الانعام انعام ثم حمل على لفظها
في قوله ومحرم واما لان التانيث للمبالغة كعلامة ونسابة وراويه والخاصه والعامه
واما لان خالصه مصدر على وزن فاعلة كالعافيه والعاقبه وقال تعالى بخالصة
ذكرى الدار وهذا قول الفرا والاول له وللزجاج والثاني للكسائي واذا قيل
انها مصدر كان ذلك على حذف مضاف اي ذو خلوص او على المبالغه قال
الكسائي خالص وخالصة واحد مثل وعظ وموعظه او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل
كنظايره وقال الشاعر

كنت اميني وكنت خالصتي وليس كل امرئ بموتمن

وهو مستفيض في لسانهم فلان خالصتي اي خلوصي ولذكورنا متعلق به ويجوز ان يتعلق
بمحذوف على انه وصف لخالصه وليس بالقوي وقرا عبد الله وابن جبير وابو العاليه
والضحاك وابن ابي عبله خالص مرفوعا على ما تقدم من غير ها ولذكورنا متعلق به او بمحذوف
كما تقدم وقرا ابن جبير ايضا فيما نقله عنه ابن جني خالصا نصبا من غير تا ونصبه على الحال
وفي صاحبه وجهان اظهرهما انه الضمير المستتر في الصله الثاني انه الضمير المستتر في
لذكورنا فان لذكورنا على هذه القراه خبر المبتدا وهذا انما يجوز على مذهب ابي الحسن لانه
يجيز تقديم الحال على عاملها المعنوي نحو زيد مستقرا في الدار والجمهور يمنعونه وقد تقدم تحقيقه
وقرا ابن عباس ايضا والاعرج وقتاده خالصه نصبا بالتانيث والكلام في نصبه وتانيثه
كما تقدم في نظيره وخرجه الزمخشري على انه مصدر موكد كالعافيه وقرا ابن عباس ايضا وابو
رزين وعكرمة وابو حياه خالصه برفع خالص مضافا الى ضمير ما ورفعه على احد وجهين
اما على البدل من الموصول بدل بعض من كل ولذكورنا خبر الموصول واما على انه مبتدا ثان
ولذكورنا خبره والجمله خبر الموصول وقد عرف مما تقدم ان حيث قلنا ان خالصه مصدرا وهي
للمبالغه فليس في الكلام حمل على معنى ثم على لفظ وان قلنا ان التانيث فيها لاجل ما ينث
ما في البطون كان في الكلام الحمل على المعنى اولا ثم على اللفظ في قوله ومحرم ثانيا وليس لذلك
في القران نظير اعني الحمل على المعنى اولا ثم على اللفظ ثانيا الا ان مكيا زعم في غير اعراب
القران له ان لهذه الاية نظاير فذكرها واما في اعرابه فلم يذكر ان غيرها في القران شاركها في
ذلك فقال في اعرابه وانما انث الخبر لان ما في بطون الانعام انعام فحمل التانيث
على المعنى ثم قال ومحرم فذكر حملا على لفظ ما وهذا نادر لا نظير له وانما ياتي في من

وما حمل الكلام اولا على اللفظ ثم على المعنى بعد ذلك فاعرفه فانه قليل وقال
في غير الاعراب هذه الاية في قراة الجماعه اتت على خلاف نظايرها في القران لان كل ما يحمل على اللفظ
مرة وعلى المعنى مرة انما يبتدا اولا بالحمل على اللفظ ثم يليه الحمل على المعنى نحو من آمن بالله ثم قال
فلهم اجرهم هكذا ياتي في القران وكلام العرب وهذه الاية تقدم فيها الحمل على المعنى فقال
خالصه ثم حمل على اللفظ فقال ومحرم ومثله كل ذلك كان سيئه في قراة نافع ومن تابعه
فانث على معنى كل لانها اسم لجميع ما تقدم مما نهي عنه من الخطايا ثم قال عند ربك مكروها
فذكر على لفظ كل وكذلك ما تركبون لتستووا على ظهوره جمع الظهور حملا على معنى ما ووحد الها
حملا على لفظ ما وحكي عن العرب هذا الجراد قد ذهب فاراحنا من انفسه جمع الانفس
ووحد الها وذكرها قال شهاب الدين اما قوله هكذا ياتي في القران فصحيح واما قوله
وكلام العرب فليس ذلك بمسلم اذ في كلام العرب البداة بالحمل على المعنى ثم على اللفظ وان
كان عكسه هو الكثير واما ما جعله نظيرا لهذه الاية في الحمل على المعنى اولا ثم على اللفظ ثانيا
فليس بمسلم ايضا وكذلك لا نسلم ان هذه الاية مما حمل فيها على المعنى اولا ثم على اللفظ ثانيا
وبيان ذلك ان لقايل ان يقول صلة ما جار ومجرور وهو متعلق بمحذوف فتقدره مسندا لضمير
مذكر اي ما استقر في بطون هذه الانعام ويبعد تقديره باستقرت اذا عرف هذا فيكون
قد حمل اولا على اللفظ في الصلة المقدره ثم على المعنى ثانيا واما كل ذلك كان سيئه فبدا فيه
ايضا بالحمل على اللفظ في قوله كان فانه ذكر ضميره المستتر في كان ثم حمل على المعنى في قوله
سيئه فانث وكذلك لتستووا فان قبله ما تركبون والتقدير ما تركبونه فحمل العايد المحذوف
على اللفظ اولا ثم على المعنى ثانيا وكذلك في قولهم هذا الجراد قد ذهب حمل على اللفظ فافرد
الضمير في ذهب ثم حمل على المعنى ثانيا فجمع في قوله انفسه ففي هذه المواضع يكون قد حمل فيها
اولا على اللفظ ثم على المعنى ثم على اللفظ وكنت قد قدمت ان في القران من ذلك ايضا ان
ثلثة مواضع آية المايدة وعبد الطاغوت ولقمان ومن الناس من يشتري لهو الحديث
والطلاق ومن يومن بالله وان يكن ميتة قرا ابن كثير يكن بيا الغيبه ميتة رفعا
وابن عامر تكن بتا التانيث ميتة رفعا وعاصم في رواية ابي بكر تكن بتا التانيث
ميتة نصبا والباقون يكن كابن كثير ميتة كابي بكر والتذكير والتانيث واضحان لان الميتة
تانيثها مجازي لانها تقع على الذكر والانثى من الحيوان فمن انث فباعتبار اللفظ ومن ذكر فباعتبار
المعنى هذا عند من يرفع ميتة بتكن اما من نصبها فانه يسند الفعل حينيذ الى ضمير فذكر باعتبار
لفظ ما في قوله ما في بطون ويونث باعتبار معناها ومن نصب ميتة فعلى خبر كان الناقصه
ومن رفع فيحتمل وجهين احدهما ان تكون التامة وهذا هو الظاهر اي وان وجد ميتة او حدثت

وان تكون الناقصه وحينيد يكون خبرها محذوفا اي وان يكن هناك او في البطون ميته ن
وهو راي الاخفش فيكون تقدير قراه ابن كثير يحدث حيوان ميته او وان يكون في البطون
ميته على حسب التقديرين تاما او نقصانا وتقدير قراة ابن عامر كتقدير قرانه الا انه انث
الفعل باعتبار لفظ مرفوعه وتقدير قراة ابي بكر وان يكن الانعام او الاجنه ميته فانث
حملا على المعنى وقراة الباقين كتقدير قرانه الا انهم ذكروا باعتبار اللفظ قال
ابو عمرو بن العلا ويقوي هذه القراه يعني قراة التذكير والنصب قوله فهم فيه يعني ولم يقل فيها
ورد هذا على ابي عمرو بان الميته لكل ميت ذكرا كان او انثي فكانه قيل وان يكن ميتا فهم فيه يعني
فلم يعدله في تذكير الضمير في فيه وجه ونقل الزمخشري قراة بن عامر عن اهل مكة فقال
قرا اهل مكة وان يكن ميته بالتانيث والرفع فان عني باهل مكة بن كثير فليس كذلك وان عني غيره
فيجوز على انه يجوز ان يكون ابن كثير قرا بالتانيث ايضا لكن لم يشتهر عنه اشتهار التذكير وقراة
وبدميته بالتشديد وقرا عبد الله فهم فيه سوآ قال شهاب الدين والظنها تفسيرا لا قراة
لمخالفتها السواد وقوله فهم فيه اي ان الرجال والنسا فيه شركا سيجزيهم وصفهم اي بوصفهم او على وصفهم
بالكذب على الله انه حكيم عليم قد خسر الذين قتلوا اولادهم الايه هذا
جواب قسم محذوف وقرا ابن كثير وبن عامر وهي قراه الحسن وابي عبد الرحمن قتلوا بالتشديد
مبالغة وتكثير او الباقون بالتخفيف وسفها نصب على الحال اي ذوي سفه او على المفعول
من اجله وفيه بعد لانه ليس علة باعثة او على انه مصدر لفعل مقدر اي سفهوا سفها او على انه
مصدر على غير الصدر لان هذا القتل سفه وقرا اليماني سفها على الجمع وهي حال
وهذه تقوي كون قراه العامة مصدرا في موضع الحال حيث صرح بها وبغير علم اما حال
ايضا واما صفة لسفها وليس بذاك اعلم انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم ن
اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الايه وبين ما لزمهم ن
على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهه وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافترا
على الله والضلال وعدم الاهتدا فهذه امور سبعه وكل واحد منها سبب تام في حصول
الذم اما الخسران فلان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعي في ابطاله فقد خسر ن
خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في
الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس
في الدنيا ذما اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات
المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب
فكان موجبا لاعظم انواع العقاب واما السفاهه فهي عبارة عن الخفه وذلك
لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه
وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا
من ضرر موهوم لا شك انه سفاهه واما قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت

من

من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبايح واما تحريم ما رزقهم الله فهو من
اعظم انواع الحماقه لانه يمنعه اعظم انواع العذاب واما الافترا على الله فلا شك ان الجراة
على الله والافترا عليه اعظم الذنوب واكبر الكباير واما الضلال فهو عبارة عن الضلال
عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا واما قوله وما كانوا مهتدين فالفايدة فيه انه قد
يضل الانسان عن الحق الا انه يعود الى الاهتدا فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتدا
قط وهذا نهاية المبالغة في الذم قال المفسرون نزلت
في ربيعة ومضر وبعض من العرب غيرهم كانوا يدفنون البنات احيا مخافة السبي والفقر
وكان بنو كنانه لا يفعلون ذلك وحرموا ما رزقهم الله يعني البحيرة والسايبه والوصيلة والحامي
افترا على الله حيث قالوا ان الله امرهم بهذا قد ضلوا وما كانوا مهتدين
وهو الذي انشا جنات معروشات الايه اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على
تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضا والقدر وانه تعالى لما بالغ في تقرير هذه الاصول ل
ثم شرح احوال السعدا والاشقيا وانتقل الى طريقه يبين طريقة منكري البعث ونبه على ضعف
عقولهم وتنفير الناس من الالتفات الى قولهم والاغترار بشبهاتهم ثم عاد بعدها الى المقصود الا صل
وهو اقامة الدليل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشا جنات معروشات
وهذا الدليل قد سبق في هذه السوره وهو قوله وهو الذي انزل من السما ما فاخرجنا
به نبات كل شي الايه فالايه المتقدمه ذكر فيها خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب
والزيتون والرمان وذكر في هذه الايه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب
لانه ذكر العنب ثم ذكر النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الايه المتقدمه مشتبها وغير
متشابه وهاهنا متشابها وغير متشابه وذكر في الايه المتقدمه انظروا الى ثمره اذا اثمر
وهاهنا كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها
الى الفقرا فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم
وهو مقدم على الاذن في الانتفاع لان الاستدلال على الصانع يحصل به سعاده ابديه والانتفاع
يحصل به سعاده جسمانيه سريعة الانقضا والاول اولى بالتقديم وقال
القرطبي ووجه اتصال هذا بما قبله ان الكفار لما افتروا على الله الكذب واشركوا معه وحللوا
وحرموا دلهم على وحدانيته بانه خالق الاشيا وانه جعل هذه الاشيا ارزاقا لهم
انشا جنات اي خلقها يقال نشا الشي نشاة ونشاه اذا ظهر وارتفع والله ينشيه انشا
اي يظهره ويرفعه وقوله معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا ن
عطفت العيدان التي يتمال عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال
عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا وفيه اقوال احدها قال
الضحاك ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما للكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا
يعرش بل يبقى على وجه الارض منبسطا وثانيها المعروشات العنب التي يجعل لها عروش

وغير المعروشات كلما نبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ ونالنهما قال
ابن عباس المعروشات ما يحتاج ان يتخذ له عريش يحمل عليه مثل الكرم والقرع والبطيخ وغيرها وغير
المعروش هو القايم على ساق كالنخل والزرع ورابعها المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات
مما يغرسه الناس وغير المعروشات ما انبته الله وجنى في البراري والجبال
والنخل والزرع فسر ابن عباس الزرع هنا جميع الحبوب التي تقتات اي وانشا الزرع
وافردهما بالذكر وهما داخلان في الجنات لما فيهما من الفضيلة على ما تقدم بيانه في البقرة عند قوله
من كان عدوا لله   مختلفا اكله منصوب على الحال وفيها قولان احدهما انها حال
مقدرة لان النخل والزرع وقت خروجها لا اكل فيها حتى يقال فيه متفق او مختلف فهو كقوله
فادخلوها خالدين وكقولهم مررت برجل معه صقر صايدا به غدا اي مقدرا الاصطياد به
والثاني انه حال مقارنة وذلك على حذف مضاف اي وثمر النخل وحب الزرع واكله مرفوع
بمختلفا لانه اسم فاعل وشروط الاعمال موجودة. والاكل التي الماكول وقد تقدم انه يقرا بضم
الكاف وسكونها ومضى تحقيقه في البقرة والضمير في اكله الظاهر انه يعود على الزرع فقط اما لانه
حذف حالا من النخل لدلالة هذه عليها تقديره والنخل مختلفا اكله والزرع مختلفا اكله واما لان
الزرع هو الظاهر فيه الاختلاف بالنسبة الى الماكول منه كالقمح والشعير والفول والحمص والعدس
وغير ذلك وقيل انها تعود عليهما قال الزمخشري والضمير للنخل والزرع داخل في حكمه
لكونه معطوفا عليه قال ابو حيان وليس بجيد لان العطف بالواو لا يجوز افراد ضمير
المتعاطفين وقال الحوفي والهاء في اكله عايد على ذكر ما تقدم من هذه الاشيا المنشات
وعلى هذا الذي ذكره الحوفي لا يختص الحال بالنخل والزرع بل يكون لما تقدم جميعه قال
ابو حيان ولو كان كما زعم لكان التركيب اكلها الا ان اخذ ذلك على حذف مضاف اي ثمر جنات
وروعي هذا المحذوف فقيل اكله بالافراد على مراعاته فيكون ذلك كقوله او كظلمات في بحر
لجي يغشاه موج اي او كذي ظلمات ولذلك اعاد الضمير في يغشاه عليه قال
شهاب الدين صبيغ التقدير مختلفا اكل ثمر الجنات وما بعدها وهذا يلزم منه اضافة الشي الى نفسه
لان الاكل كما تقدم غير مرة انه الثمر الماكول قال الزمخشري في الاكل وهو ثمره الذي يوكل وقال
ابن الانباري ان مختلفا نصب على القطع فكانه قال والنخل والزرع المختلف اكلهما
وهذا راي الكوفيين وقد تقدم ايضاحه مرارا وقوله والزيتون والرمان الى قوله اذا اثمر
قد تقدم ايضاحه   قال القرطبي والزيتون والرمان عطف متشابها
وغير متشابه نصب على الحال وفي هذه ادلة ثلثة احدها ما تقدم من اقامة الدليل على ان المتغيرات
المتغيرات لا بد لها من مغير الثاني الدلالة على المنة منه سبحانه علينا فلو شا اذ خلقنا ان لا
يخلق لنا غذا واذا خلقه ان لا يكون جميل المنظر طيب الطعم واذ خلقه كذلك ان لا يكون سهل
الجنا فلم يكن عليه ان يفعل ذلك ابتدا لانه لا يجب عليه شي الثالث الدلالة على القدرة
فان الما الذي تشابه الزيتون فصعد بقدرة علام الغيوب من اسافل الشجرة الى اعلاها حتى اذا انتهى

الا احرها انشاها او ورافها ليست من جنسها وثمر خارج من الجرم الوافر واللون الزاهر والجنا
الجديد والطعم اللذيذ فاين الطبايع واجناسها واين الفلاسفة واناسها هل في قدرة الطبيعة
ان تتقن هذا الاتقان او ترتب هذا الترتيب العجيب كلا لم يتم ذلك في العقول الا لحي عالم قدير فسبحان
من له في كل شي ايه   لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشيا ذكر ما هو المقصود الاصلي
من خلقها وهو انتفاع المكلفين فقال كلوا من ثمره اذا اثمر واختلفوا فيه فقال بعضهم فايدته
الاباحة وقال اخرون المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه
كان يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمشاركة المساكين بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل
واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى
ذلك ليبين ان القصد بخلق هذه النعم الاكل واما تقديم ذكر الاكل على التصدق لان رعاية النفس مقدمة
على الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك
تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر بان الاصل في المنافع الاباحة لان قوله كلوا خطاب
عام يتناول الكل فصار كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ويمكن التمسك به على ان الاصل عدم وجوب
الصوم لان من ادعى ايجابه كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر
لا يلزمه قضا ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام   قال
القرطبي قوله كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده هذان بناان جاا بصيغة افعل احدهما
للاباحة كقوله فانتشروا في الارض والثاني للوجوب وليس بممتنع في الشريعة اقتران المباح والواجب
وبدا بذكر نعمة الاكل قبل الامر بايتا الحق ليتبين ان الابتدا بالنعمة كان من فضله وقال
ابن الخطيب قوله كلوا يدل على ان صيغة الامر ترد لغير الوجوب وللندب وعند هذا قال
بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحرج فلهذا قالوا الامر يقتضي
الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل فحملها على
الاباحة لا يصار اليه الا لدليل منفصل   واتوا حقه يوم حصاده قرا ابو عمرو وابن عامر وعاصم
بفتح حا حصاده والباقون بكسرها وهما لغتان في المصدر كقولهم جداد وجداد وقطاف وقطاف
وجزاز وجزاز والصرام والصرام قال سيبويه جاوا بالمصدر حين ارادوا انتها الزمان على
مثال فعال وربما قالوا فيه فعال يعني ان هذا مصدر خاص دال على معنى زايد على مطلق المصدر
فان المصدر الاصلي انما هو الحصد فالحصد ليس فيه دلالة على انتها زمان ولا عدمها بخلاف
الحصاد والحصاد ونسب الفرا الكسر لاهل الحجاز والفتح لتميم ونجد واختار ابو عبيد الفتح قال
للفخامة وان كانت الاخرى فاشية غير مدفوعة ومكي الكسر قال لانه الاصل وعليه اكثر الجماعة
وقوله يوم حصاده فيه وجهان احدهما انه منصوب باتوا اي اعطوا واجبه يوم الحصاد واستشكل
بعضهم ذلك لان الايتا انما يكون بعد التصفية فكيف يوجب الايتا في يوم الحصد واجيب
بان ثم محذوفا والتقدير الى تصفيته قالوا فيكون الحصاد سببا للوجوب الموسع والتصفية سبب
للادا واحسن من هذا ان يكون المعنى واهتموا بايتا الزكاة الواجبة فيه واقصدوه في ذلك

اليوم والثاني انه منصوب بلفظ حقه على معنى فاعطوا ما استحق منه يوم حصاده فيكون
الاستحقاق ثابتا يوم الحصاد والادآء بعد التصفيه ويويد ذلك تقدير المحذوف عند بعضهم كما
تقدم وقوله في نظير هذه الايه انظروا الى ثمره وفي هذه كلوا لان الاولى سيقت
للدلاله على كمال قدرته وعلى اعادة الاجسام من عجب الذنب فامر بالنظر والتفكر في البدايه والنهايه
وهذه سيقت في معرض كمال الامتنان فناسبت الامر بالاكل فحصل من مجموع الايتين الانتفاع الاخروي
والدنيوي وهذا هو السبب لتقدم الامر بالنظر على الامر بالاكل كما قدمناه
اختلفوا في هذا الحق فقال ابن عباس في روايه عطا وطاوس والحسن وجابر بن زيد وسعيد
ابن المسيب انها الزكاة المفروضه من العشر فيما سقت السمآء ونصف العشر فيما سقي بالكلفه
وقال علي بن الحسين وعطا ومجاهد وحماد والحكم هو حق في المال سوي الزكاه امر باتيانه لان
الايه مكيه وفرضت الزكاة بالمدينه قال ابراهيم هو الضغث وقال الربيع لقاط السنبل
وقال مجاهد كانوا يعلقون العذق عند الصرام فياكل منه كل من مر وقال
يزيد بن الاصم كان اهل المدينه اذا صرموا يجيئون بالعذق فيعلقونه في جانب المسجد فيجي المسكين
فيضربه بعصاه فيسقط منه ويأخذه وقال سعيد بن جبير كان هذا حقا يومر باتيانه في ابتدآء
الاسلام فصار منسوخا بايجاب العشر وقال مقسم عن ابن عباس نسخت الزكاه كل نفقه في القران
والصحيح الاول لان قوله تعالى واتوا حقه انما يحسن ذكره اذا كان ذلك الحق معلوما قبل ورود
هذه الايه لئلا تبقى هذه الايه مجمله وقد قال صلى الله عليه وسلم ليس في المال حق سوي
الزكاه فوجب ان يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة   قوله واتوا حقه يوم حصاده
بعد ذكر العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاه في الجميع وهذا
يقتضي وجوب الزكاة في الثمار كما يقوله ابو حنيفه فان قيل لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فالجواب
لفظ الحصد في اللغه غير مخصوص بالزرع لان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول
الكل وايضا فالضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان
فوجب ان يعود الضمير اليه   قال ابو حنيفه العشر واجب في القليل والكثير
لهذه الايه وقال الاكثرون لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق لان الحديث بين الحق الواجب
هاهنا هو قال القرطبي وبهذه الايه استدل من اوجب العشر في الخضراوات لقوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده والمذكور قبله الزيتون والرمان والمذكور عقيب الجمله ينصرف
الى الاخير بلا خلاف قاله الطبري   ولا تسرفوا قال ابو العباس عن ابن الاعرابي
السرف تجاوز الحد وقال غيره سرف المال ما ذهب منه من غير منفعه وقال
القرطبي الاسراف في اللغه الخطا قال ابن عباس في روايه الكلبي عمد ثابت ابن قيس بن شماس
فصرم خمس مائة نخلة وقسمها في يوم واحد ولم يترك لاهله شيئا فانزل الله عز وجل هذه الايه وقال
السدي لا تسرفوا اي لا تعطوا اموالكم فتقعدوا فقرا قال الزجاج على هذا اذا اعطى الانسان كل ماله
ولم يوصل الى عياله شيا فقد اسرف لقوله صلى الله عليه وسلم ابدا بنفسك ثم بمن تعول

وقال

وقال سعيد بن المسيب معناه لا تمنعوا الصدقة فعلى الاول معنى الاسراف تجاوز الحد في الاعطآء
وعلى هذا الاسراف تجاوز الحد في المنع وقال مقاتل لا تسرفوا لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام
وقال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله تعالى قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل
في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراده الشاعر بقوله
ذهاب المال في حمد واجر ذهاب لا يقال له ذهاب
قيل لحاتم الطاي لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير وروى ابن وهب عن ابي زيد قال
الخطاب للسلاطين يقول لا تاخذوا فوق حقكم قال عليه السلام المعتدي في الصدقة كمانعها وقال
عبد الرحمن ابن زيد ابن اسلم الاسراف ما لم يقدر على رده الى الاصلاح والسرف ما يقدر على رده الى الاصلاح
وقال النضر بن شميل الاسراف التبذير والافراط والسرف الغفله والجهل وقوله انه لا يحب المسرفين
المقصود منه الزجر لان كل من لا يحبه الله فهو من اهل النار لقوله تعالى قل فلم يعذبكم بذنوبكم حين قالوا
نحن ابنآء الله واحباوه   ومن الانعام حموله وفرشا الايه حموله وفرشا منصوبان على
انهما نسقا على جنات اي وانشا من الانعام حموله والانعام قيل هي الابل خاصه وقيل الابل والبقر
والغنم وقيل ما احله الله تعالى من الحيوان قاله احمد بن يحيى قال القرطبي وهذا اصحها
حموله قال القرطبي وفعوله بفتح الفاء اذا كان بمعنى الفاعل استوى فيها المذكر والمونث نحو قولك
رجل فروقه وامراة فروقه للجبان والخايف ورجل صرورة وامراة صرورة اذا لم يحجا ولا جمع له واذا
كانت بمعنى المفعول فرق بين المذكر والمونث بالها كالحلوبه والركوبه والحموله بضم الحآء الاحمال
واما الحمول بالضم بغيرها فهي الابل التي عليها الهوادج كان فيها نسآء او لم يكن قاله ابو زيد والحموله
ما اطاق الحمل عليه من الابل والبقر والفرش صغارها هذا هو المشهور في اللغة وقيل الحموله كبار
الانعام اعني الابل والبقر والغنم والفرش صغارها قال ويدل له انه ابدل منه قوله بعد ذلك
ثمانية ازواج من الضان كما سياتي لانها دانيه من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش وهي الارض
المفروش عليها وقال الزجاج اجمع اهل اللغة على ان الفرش صغار الابل وانشد
اورثني حموله وفرشا امشها في كل يوم مشا
وقال الاخر
وحوينا الفرش من انعامكم والحمولات وربات الحجال
قال ابو زيد يحتمل ان يكون سميت بالمصدر لان الفرش في الاصل مصدر والفرش لفظ مشترك
بين معان كثيره منها ما تقدم ومنها متاع البيت والفضآء الواسع واتساع خف البعير قليلا والارض
الملسآء عن ابي عمرو بن العلآء ونبات يلتصق بالارض ومنه قول الشاعر
كمشفر الناب يلوك الفرشا
وقيل الحموله كل ما حمل عليه من ابل وبقر وبغل وحمار والفرش ما اتخذ من صوفه ووبره
وشعره ما يفترش   وانشدوا للنابغه
وحلت بيوتي في يفاع ممنع تخال به راعي الحموله طايرا

وقال عنترة

ما راعني الا حمولة اهلها وسط الديار تسف حب الخمخم

كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية اي لا تسلكوا طرايق الشيطان وانا ره انه لكم عدو مبين اي بين العداوه لاخراج ادم من الجنة وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلثة اوجه ضم الطاء وفتحها واسكانها ثمانية ازواج في نصبه ستة اوجه احدها ان يكون بدلا من حموله وفرشا لولا ما نقله الزجاج من الاجماع المتقدم ولكن ليس فيه ان ذلك محصور في الابل والقول بالبدل هو قول الزجاج والفرا والثاني انه منصوب بكلوا الذي قبله اي كلوا ثمانية ازواج ويكون قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان الى اخره كالمعترض بين الفعل ومنصوبه وهو قول علي بن سليمان وقدره كلوا لحم ثمانية وقال ابو البقا هو منصوب بكلوا تقديره كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج ولا تسرفوا معترض بينهما قال شهاب الدين صوابه ان يقول ولا تتبعوا بدل ولا تسرفوا لان كلوا الذي يليه ولا تسرفوا ليس منصوبا على هذا لانه بعيد منه ولا يبعد ما هو اولى منه بالعمل ويحتمل ان يكون غلطا من الناسخ وانما قال هو ولا تتبعوا ويدل على ذلك انه قال تقديره كلوا مما رزقكم الله وكلوا الاول ليس بعده مما رزقكم انما هو بعد الثاني الثالث انه عطف على جنات اي انشا جنات وانشا ثمانية ازواج ثم حذف الفعل وحرف العطف وهو مذهب الكسائي قال ابو البقا وهو ضعيف قال شهاب الدين الامر كذلك وقد سمع ذلك في كلامهم نثرا ونظما ففي النثر قولهم اكلت لحما سمكا تمرا وفي نظمهم قول الشاعر

كيف اصبحت كيف امسيت مما يزرع الود في فواد الكريم

اي اكلت لحما وسمكا وتمرا وكيف اصبحت وكيف امسيت وهذا على احد القولين في ذلك والقول الثاني انه بدل بدا ومنه الحديث ان الرجل ليصلي الصلاة وما كتب له نصفها ثلثها ربعها الى ان وصل الى العشر الرابع انه منصوب بفعل محذوف مدلول عليه بما في اللفظ تقديره كلوا ثمانية ازواج وهذا اضعف مما قبله الخامس انه منصوب على الحال تقديره مختلفه او متعدده وصاحب الحال الانعام فالعامل في الحال ما تعلق به الجار وهو من السادس انه منصوب على البدل من محل مما رزقكم الله الواحد اذا كان وحده فهو فرد واذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان قال تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وقال ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قال القرطبي والزوج خلاف الفرد يقال زوج او فرد كما يقال خسا او زكا شفع او وتر فقوله ثمانية ازواج يعني ثمانية افراد وكل فرد عند العرب يحتاج الى اخر يسمى زوجا فيقال للذكر زوج وللانثى زوج ويقع لفظ الزوج للواحد والاثنين يقال هما زوجان وهما زوج كما يقال هما سيان وهما سوا وتقول اشتريت زوجي حمام وانت تعني ذكرا وانثى من الضان اثنين في نصب اثنين وجهان احدهما انه بدل من ثمانيه ازواج وهو ظاهر قول الزمخشري فانه قال

والدليل عليه ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين الايه وبه صرح ابو البقا فقال واثنين بدل من الثمانيه وقد عطف عليه بقيه الثمانيه والثاني انه منصوب بانشا مقدرا وهو قول الفارسي ومن يتعلق بما نصب اثنين والجمهور على تسكين همزة الضان وهو جمع ضاين وضاينه كتاجر وتاجر وتجر وصاحب وصاحبه وصحب وراكب وراكبه وركب وقرا الحسن وطلحة بن مصرف وعيسى ابن عمر الضان بفتحها وهو اما جمع تكسير لضاين كما يقال خادم وخدم وحارس وحرس وطالب وطلب واما اسم جمع ويجمع الضان على ضئين كما يقال كلب وكليب قال

صدب سلهم وكليب

وقيل الضئين والكليب اسما جمع ويقال ضئين بكسر الضاد وكانها اتباع لكسر الهمزة نحو بعير وسعير بكسر البا والسين لكسر العين والضان معروف وهو ذوات الصوف من الغنم والمعز ذوات الشعر منها قال الجوهري يقال صرمه من الابل وقطيع من الغنم وكوكبه من الفرسان وكبكبة من الرجال وحوقه من البغال وثله من النساء ورعيل من الخيل وسرب من الظبا وعرجله من السباع وعصابه من الطير ورجل من الجراد وحشرم من النحل وقال غيره يقال ايضا سرب من القطا قال الشاعر

اسرب القطا هل من يعير جناحه لعلي الى ارض الحبيب اطير

وقرا ابان بن عثمان اثنان بالرفع على الابتدا والخبر الجار قبله وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر المعز بفتح العين والباقون بسكونها وهما لغتان في جمع ماعز وقد تقدم ان فاعلا يجمع على فعل تارة وعلى فعل اخرى كتاجر وتجر وخادم وخدم وتقدم تحقيقه ويجمع ايضا على معزي وبها قرا ابي قال امرؤ القيس

الا ان لم يكن ابل فمعزي كان قرون جلتها العصي

وقال ابو زيد انه يجمع على امعوز وانشد

كالتيس في امعوزة المتربل

ويجمع ايضا على معيز وانشدوا لامرئ القيس

ويمنحها بنو شمجى بن جرم معيزهم حنانك ذا الحنان

والابل اسم جمع لا واحد له من لفظه بل واحده جمل وناقه وبعير ولم يجي اسم على فعل عند سيبويه غيره وقد زاد غير سيبويه بلزا واطلا ووتدا ومشطا وسياتي لهذا مزيد بيان في الغاشيه ان شا الله تعالى والنسبة اليه ابلي بفتح البا لئلا يتوالى كسرتان مع يا النسب الذكرين حرم الذكرين منصوب بما بعده وسيبه الا يه الكريمه كما تقدم في قوله انت قلت للناس وام عاطفه الانثيين على الذكرين وكذلك ام الثانيه عاطفه ما الموصوله على ما قبلها محلها نصب تقديره ام الذي اشتملت عليه ارحام فلما التقت الميم ساكنه مع ما بعدها وجب الادغام قال القرطبي وورد المد مع الفا الوصل للفرق بين الاستفهام والخبر ويجوز حذف الهمزة لان ام تدل على الاستفهام كقوله تروح من الحي ام تبتكر وام في قوله ام كنتم شهدا منقطعه ليست عاطفه

قال القرطبي والغنم [illegible] خلاف الضان وهي ذوات الاشعار والاذناب [illegible] وهو اسم جنس وكذلك المعز والمعيز والامعوز والمعزى وواحد المعز ماعز [illegible] والانثى ماعزة والجمع مواعز [illegible] ماعز [illegible] صاحب [illegible] والمعز [illegible] جمع

لان بعدها جاله مستقله بنفسها فنقدو بيل والهزة والمقدير بل اكتم شهدآ واذ منصوب بشهدا انكر
عليهم ما ادعوه وتهكم بهم في نسبتهم الى الحضور في وقت الايصا بذلك وبهذا اشارة الى جميع ما تقدم
ذكره من المحرمات عندهم قال المفسرون ان اهل الجاهلية كانوا يقولون هذه
انعام وحرث حجر وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وحرموا
البحيرة والسايبه والوصيله والحامي وكانوا يحرمون بعضها على الرجال والنسآء وبعضها على النساء
دون الرجال فلما قام الاسلام وثبتت الاحكام جادلوا النبي صلى الله عليه وسلم وكان خطيبهم مالك
ابن عوف ابو الاحوص الجشمي فقالوا يا محمد بلغنا انك تحرم اشيا مما كان اباونا يفعلونه فقال لهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم انكم قد حرمتم اصنافا من النعم على غير اصل وانما خلق الله هذه الازواج الثمانية للاكل
والانتفاع بها فمن اين جا هذا التحريم من قبل الذكر ام من قبل الانثى فسكت مالك بن عوف وتحير
فلم يتكلم فلو قال جآ التحريم بسبب الذكور وجب ان يحرم جميع الذكور وان قال بسبب الانوثة وجب
ان يحرم جميع الاناث وان كان باشتمال الرحم عليه فينبغي ان يحرم الكل لان الرحم لا يشتمل الا على ذكر او انثى
فاما تخصيص الرحم بالولد الخامس او السابع او بالبعض دون البعض فمن اين قال
ابن الخطيب وهذا عندي بعيد جدا لان لقايل ان يقول هب ان هذه الانواع اعني الضان والمعز والابل
والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكوره
والانوثه بل علة تحريمها لكونها بحيره او سايبه او وصيله او حاما او ساير الاعتبارات كما انا اذا قلنا
انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان حرم لكونه ذكرا وجب
ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى لما لم يكن هذا الكلام
لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في هذه الايه ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام
الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندي وجهان احدهما ان يقال
ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل استفهام على سبيل الانكار يعني انكم
لا تقرون بنبوة نبي ولا تعرفون شريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وان ذلك يحرم وثانيهما
حكمهم بالبحيرة والسايبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه
الانواع فلما لم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف
خصصتم الابل بهذا الحكم دون الغير فهذا ما عندي في هذه الايه ثم قال ام كنتم شهدآء
اذ وصاكم الله بهذا اي هل شاهدتم الله حرم هذا اذ كنتم لا تومنون برسول وحاصل الكلام من
هذه الايه انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبيآء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفه
ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس
يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسماعيل قال ابن الخطيب والاقرب ان يكون
هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبه لهذا الحكم عامه فالتخصيص
تحكم محض قال القاضي دلت الايه على ان الاضلال عن الدين مذموم
وذلك لا يليق بالله تعالى لانه اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم

منه

اعظم منه اولى بالذم واجيب بانه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى الا ترى
ان الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم منا وليس مذموما
من الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه وقال
اهل السنه المراد لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان وتقدم الكلام على
ذلك قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الايات لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية
فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح روي انهم قالوا فما المحرم اذن فنزل
قل يا محمد لا اجد فيما اوحي الي شيا محرما على طاعم يطعمه اي اكل ياكله محرما منصوب
بقوله لا اجد وهو صفة لموصوف محذوف حذف لدلالة قوله على طاعم يطعمه والتقدير لا اجد طعاما
محرما وعلى طاعم متعلق بمحرما ويطعمه في محل جر صفة لطاعم وقرا الباقر تطعمه محكي عن ابي جعفر يطعمه
بتشديد الطاء واصلها يطتعمه افتعالا من الطعم فابدلت التا طآ لوقوعها بعد طآء للتقارب
فوجب الادغام وقرات عايشه ومحمد بن الحنفيه واصحاب عبد الله بن مسعود تطعمه بالتآ من فوق وتشديد
العين فعلا ماضيا الا ان يكون منصوب على الاستثنآء وفيه وجهان احدهما انه متصل
قال ابو البقا استثنا من الجنس وموضعه نصب اي لا اجد محرما الا الميتة والثاني
انه منقطع قال مكي وان يكون في موضع نصب على الاستثنا المنقطع وقال ابو حيان
والا ان يكون استثنا منقطع لانه كون وما قبله عين ويجوز ان يكون موضعه نصبا بدلا على لغة تميم ونصبا
على الاستثنآء على لغة الحجاز يعني ان الاستثنا المنقطع فيه لغتان احدهما لغة الحجاز وهو وجوب
النصب مطلقا ولغة التميميين يجعلونه كالمتصل فان كان في الكلام نفي او شبهه رجح البدل
وهنا الكلام نفي فيرجح نصبه عند التميميين على البدل دون النصب على الاستثنآء فنصبه من وجهين
واما الحجاز فنصبه عندهم من وجه واحد وظاهر كلام الزمخشري انه متصل فانه قال
محرما اي طعاما محرما من المطاعم التي حرمتموها الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون الشي المحرم ميتة وقرا
ابن عامر في رواية اوحي بفتح الهمزة والحا مبنيا للفاعل وقوله تعالى قل آالذكرين وقوله
نبيوني وقوله ايضا االذكرين ثانيا وقوله ام كنتم شهدآ جمل اعتراض بين المعدودات
التي وقعت تفصيلا لثمانية ازواج قال الزمخشري فان قلت كيف فصل بين المعدود وبين
بعضه ولم يوال بينه قلت قد وقع الفاصل بينهما اعتراضا غير اجنبي من المعدود وذلك ان الله عز
وجل من على عباده بانشآء الانعام لمنافعهم وباباحتها لهم فاعترض بالاحتجاج على من حرمها والاحتجاج
على من حرمها تاكيد وتشديد للتحليل والاعتراضات في الكلام لا تساق الا للتوكيد وقرا ابن عامر
الا ان يكون ميتة بالتانيث ورفع ميتة بمعنى الا ان توجد ميتة فتكون تامه عنده ويجوز ان تكون
الناقصة والخبر محذوف تقديره الا ان يكون هناك ميتة وقد تقدم ان هذا منقول عن الاخفش
في قوله قبل ذلك وان يكن ميتة وقال ابو البقا ويقرا برفع ميتة على ان يكون تامة
وهو ضعيف لان المعطوف منصوب قال شهاب الدين كيف يضعف قراءة متواترة واما قوله
لان المعطوف منصوب فذلك غير لازم لان النصب على قراءة من رفع ميتة يكون نسقا على محل ان تكون

الواقعة مستثناه تقديره الا ان تكون ميته والا دما مسفوحا والا لحم خنزير وقال
مكي وقرا ابو جعفر الا ان يكون بالتا ميتةٌ بالرفع ثم قال وكان يلزم ابا جعفر ان يقرا
او دم بالرفع وكذلك ما بعده قال شهاب الدين هذه قراة ابن عامر نبهها لابي جعفر
يزيد بن القعقاع المدني شيخ نافع وهو محتمل وقوله كان يلزمه الى اخره هو معنى ما ضعف
به ابو البقا هذه القراه وتقدم جوابه واتفق ان ابن عامر يقرا وان تكن ميته بالتانيث
والرفع وهنا كذلك وقرا ابن كثير وحمزة تكون بالتانيث ميتةً بالنصب على ان اسم يكون مضمر
عايد على مونث اي الا ان تكون الماكوله او النفس او الجثه ميته ويجوز ان يعود الضمير من تكون
على محرما وانما انث الفعل لتانيث الخبر كقوله ثم لم تكن فتنتهم بنصب فتنتهم وتانيث
تكن وقرا الباقون يكون بالتذكير ميتةً نصبا واسم يكون يعود على قوله محرمًا اي الا ان يكون ذلك
المحرم وقدره ابو البقا ومكي وغيرهما الا ان يكون الماكول او ذلك ميته
او دما مسفوحا دما على قراة العامة معطوف على خبر تكون وهو ميته وعلى قراة ابن عامر
وابي جعفر معطوف على المستثنى وهو ان يكون وقد تقدم تحريره ومسفوحا صفة لدمًا والسفح
الصب وقيل السيلان وهو قريب من الاول وسفح يستعمل قاصرا ومتعديا يقال
سفح زيد دمعه ودمه اي اهراقه وسفح هو الا ان الفرق بينهما وقع باختلاف المصدر ففي
المتعدي يقال سفح وفي اللازم يقال سفوح ومن المتعدي قوله تعالى او دما مسفوحًا
فان اسم المفعول التام لا يبنى الا من متعد ومن اللزوم ما انشده ابو عبيدة لكبير عزه
اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح
قال القرطبي هذه الايه مكيه ولم يكن في الشريعة في ذلك
الوقت محرم غير هذه الاشيا ثم نزلت سورة المايده بالمدينه وزيد في المحرمات كالمنخنقة
والموقوذة والمترديه والنطيحه والخمر وغير ذلك وحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالمدينه اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير قال
ابن عباس يريد بالدم المسفوح ما خرج من الحيوان وهي احيا وما يخرج من الاوداج عند الذبح
ولا يدخل فيه الكبد والطحال لانهما جامدان وقد جا الشرع باباحتهما ولا ما اختلط باللحم
من الدم لانه غير سايل قال عمران ابن حدير سالت ابا مجلز عما يختلط باللحم من الدم
وعن القدر يرى فيها حمرة الدم فقال لا باس انما نهى عن الدم المسفوح قال
ابراهيم لا باس بالدم في عرق او مخ الا المسفوح الذي تعمد ذلك قال عكرمه لولا هذه
الايه لتتبع المسلمون من العروق ما تتبع اليهود وقوله او لحم خنزير فانه رجس اي حرام
والهاء فانه الظاهر عودها على لحم المضاف لخنزير وقال ابن حزم انها تعود
على خنزير لانه اقرب مذكور ورجح الاول بان اللحم هو المحدث عنه والخنزير جا بعوضيه
الاضافه اليه الا ترى انك اذا قلت رايت غلام زيد فاكرمته ان الها تعود على الغلام لانه المحدث
عنه المقصود بالاخبار عنه لا على زيد لانه غير مقصود ورجح الثاني بان التحريم المضاف

للخنزير ليس مختصا بلحمه بل شحمه وشعره وعظمه وظلفه كذلك فاذا اعدنا الضمير على خنزير كان وافيا
بهذا المقصود واذا اعدناه على لحم لم يكن في الايه تعرض لتحريم ما عدا اللحم مما ذكر واجيب
بانه انما ذكر اللحم دون غيره وان كان غيره مقصودا بالتحريم لانه اهم ما فيه واكثر ما يقصد فيه اللحم كغيره
من الحيوانات وعلى هذا فلا مفهوم لتخصيص اللحم بالذكر ولو سلم فانه يكون من باب مفهوم اللقب وهو ضعيف
جدا وقوله فانه رجس اما على المبالغه بان جعل نفس الرجس او على حذف مضاف وله نظاير
او فسقا فيه ثلثة اوجه احدها انه عطف على خبر يكون ايضا اي الا ان يكون فسقا
واهل في محل نصب لانه صفة له كانه قيل او فسقا مهلا به لغير الله جعل العين المحرمه نفس الفسق
مبالغةً او على حذف مضاف وتفسيره ما تقدم من قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق الثاني انه منصوب عطفا على محل المستثنى اي الا ان يكون مفعولا من اجله والعامل
فيه قوله اهل فقدم عليه ويكون قد فصل بين حرف العطف وهو او وبين المعطوف
وهو الجملة من قوله اهل بهذا المفعول من اجله ونظيره في تقديم المفعول له على عامله
قوله
طربت وما شوقا الى البيض اطرب
ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب
واهل على هذا الاعراب عطف على يكون والضمير في به عايد على ما عاد عليه الضمير المستتر في
يكون وقد تقدم تحقيقه قاله الزمخشري الا ان ابا حيان تعقب عليه ذلك فقال
وهذا اعراب متكلف جدا وتركيبه على هذا الاعراب خارج عن الفصاحة وغير جايز على قراة من قرا الا ان
يكون ميتةٌ بالرفع فيبقى الضمير في به ليس له ما يعود عليه ولا يجوز ان يتكلف محذوف حتى يعود الضمير عليه
فيكون التقدير او شي اهل لغير الله به لان مثل هذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر قال
شهاب الدين يعني ذلك الا انه لا يحذف الموصوف والصفة جمله الا اذا كان في الكلام من التبعيضيه
كقولهم
منا ظعن ومنا اقام
اي منا فريق ظعن ومنا فريق اقام فان لم تكن فيه من كان ضرورة كقوله
يرمي بكفي كان من ارمي البشر
اي بكفي رجل وهذا راي بعضهم واما غيره فيقول متى دل دليل على الموصوف حذف
مطلقا فقد يجوز ان يرى الزمخشري هذا الراي ذهب
بعض اهل العلم الى ان التحريم مقصور على هذه الاشيا يروي ذلك عن عايشه وبن عباس
رضي الله عنهم قالوا ويدخل في الميته المنخنقه والموقوذه وما ذكر في اول سورة المايدة
واكثر العلما على ان التحريم لا يختص بهذه الاشيا فالمحرم بنص الكتاب ما ذكر ههنا وقد حرمت
السنة اشيا منها ما روى ابن عباس رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير ومنها ما امر بقتله بقوله خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم ومنها ما نهى عن قتله كنهيه عن قتل النحلة والنملة فهو حرام وما سوى ذلك فيرجع فيه الى الاغلب من عادات العرب فما ياكله الاغلب منهم فهو حلال وما لا ياكله الاغلب منهم فهو حرام لان الله تعالى خاطبهم بقوله قل احل لكم الطيبات فما استطابوه فهو حلال وقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم اباح هذه المحرمات عند الاضطرار في غير العدوان وتقدم الكلام على نظيرها في البقرة   وعلى الذين هادوا متعلق بحرمنا وهو يفيد الاختصاص عند بعضهم كالزمخشري والرازي وقد صرح به الرازي هنا اعني تقديم المعمول على عامله وفي الظفر خمس لغات اعلاها ظفر بضم الظاء والفاء وهي قراءة العامة وظفر بسكون العين وهي تخفيف لمضمومها وبها قرا الحسن في رواية ابي بن كعب والاعرج وظفر بكسر الظاء والفاء ونسبها الواحدي قراءة لابي السماك وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهي تخفيف للمكسور وهاد نسبها الناس للحسن ايضا قراءة واللغة الخامسة اظفور ولم يقرا بها فيما علمناه وانشدوا على ذلك

ما بين لقمته الاولى اذا انحدرت وبين اخرى تليها قيد اظفور

وجمع الثلاثي اظفار وجمع اظفور اظافير وهو القياس واظافر من غير مد وليس بقياس وهذا كقوله

العينين والعواور

وقد تقدم تحقيقه في قوله مفاتح الغيب   قال الواحدي اختلفوا في ذي الظفر فروى عطا عن ابن عباس انه الابل فقط وروي عنه ايضا انه الابل والنعامه وهو قول مجاهد وقال عبد الله ابن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب وقيل هو كل ما لم يكن مشقوق الاصابع من البهايم والطير مثل البعير والنعامة والاوز والبط قال كذلك قال المفسرون قال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة قال ابن الخطيب اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يسمى ظفرا والثاني لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهم واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب الات جوارح الصيد في الاصطياد والبراثن الات السباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصاد لان هذه الصفة تعمهم واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر اليهود حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فايدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا يكون محرمة على المسلمين وعند هذا نقول ما روي انه صلى الله عليه وسلم

حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فلا يكون مقبولا وهذا يقوي قول مالك في هذه المسالة   ومن البقر فيه وجهان احدهما انه معطوف على كل ذي فيتعلق من بحرمنا الاولى لا الثانية وانما جي بالجملة الثانية مفسرة لما ابهم في من التبعيضية من المحرم فقال حرمنا عليهم شحومهما والثاني ان يتعلق بحرمنا المتاخر والتقدير وحرمنا على الذين هادوا من البقر والغنم شحومهما فلا يجب هنا تقديم المجرور بها على الفعل بل يجوز تاخره كما تقدم ولكن لا يجوز تاخيره عن المنصوب بالفعل فيقال حرمنا عليهم شحومهما من البقر والغنم لئلا يعود الضمير على متاخر لفظا ورتبة وقال ابو البقا لا يجوز ان يكون من البقر متعلقا بحرمنا الثانية قال ابو حيان وكانه توهم ان عود الضمير مانع من التعلق اذ رتبة المجرور بمن التاخير لكن عماذا اما عن الفعل فمسلم واما عن المفعول فغير مسلم يعني انه ان اراد ان رتبته قوله من البقر التاخير عن شحومهما فيصير التقدير حرمنا عليهم شحومهما من البقر فغير مسلم ثم قال ابو حيان وان سلمنا ان رتبته التاخير عن الفعل والمفعول فليس بممنوع بل يجوز ذلك كما جاز ضرب غلام المراة ابوها وغلام المراة ضرب ابوها وان كانت رتبة المفعول التاخير لكنه وجب هنا تقديمه لعود الضمير الذي في الفاعل الذي رتبته التقديم عليه فكيف بالمفعول الذي هو والمجرور في رتبة واحدة اعني في كونهما فضلة فلا يبالي فيهما بتقدم ايهما شيت على الاخر   قال الشاعر

وقد ركدت وسط السماء نجومها

فقدم الظرف وجوبا لعود الضمير الذي اتصل بالفاعل على المجرور بالظرف قال شهاب الدين لقايل ان يقول لا نسلم ان ابا البقا انما منع من ذلك لما ذكرت حتى يلزم بالزامه بل قد يكون منعه لامر معنوي والاضافة في قوله شحومهما تفيد الدلالة على تاكيد التخصيص والربط اذ لو اتى في الكلام من البقر والغنم حرمنا عليهم الشحوم لكان كافيا في الدلالة على انه لا يراد الا شحوم البقر والغنم هذا كلام ابي حيان وهو بسط ما قاله الزمخشري فانه قال من البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما كقولك من زيد اخذت ماله يريد بالاضافة زيادة الربط الا ما حملت ظهورهما ما موصولة في محل نصب على الاستثناء المتصل من الشحوم اي انه لم يحرم الشحم المحمول على الظهر ثم ان شيت جعلت هذا الموصول نعتا لمحذوف اي الا الشحم الذي حملته ظهورهما كذا قدره ابو حيان وفيه نظر لانه قد نص على انه لا يوصف بما الموصولة وان كان يوصف بالذي وقد رد هو على غيره بذلك في مثل هذا التقدير وان شيت جعلته موصوفا بشي محذوف اي الا الذي حملته ظهورهما من الشحم وهذا الجار هو وصفه معنوي لا صناعي فانه لو ظهر كذا لكان اعرابه حالا وقوله ظهورهما يحتمل ان يكون من باب فقد صغت قلوبكما بالنسبة الى ضمير البقر والغنم من غير نظر الى جمعيتهما في المعنى ويحتمل ان يكون جمع الظهور لان المضاف اليه جمع في المعنى فهو مثل قطعت روس الخرفان فالتثنية في مثل هذا ممتنعة   قال ابن عباس الا ما علق بالظهر من الشحم فاني لم

احرمه وقال قتاده الاما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما قال ابن الخطيب
واقول ليس على الظهر شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فهذا اللحم
السمين الملتصق يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف ان لا ياكل الشحم وجب ان يحنث اذا اكل ذلك
اللحم السمين   او الحوايا في موضعها من الاعراب ثلثة اوجه احدها وهو قول
الكسائي انها في موضع رفع عطفا على ظهورهما اي والا الذي حملته الحوايا من الشحم فانه ايضا غير
محرم وهذا هو الظاهر الثاني انها في محل نصب نسقا على شحومهما اي حرمنا عليهم الحوايا ايضا او ما
اختلط بعظم فيكون الحوايا والمختلط محرمين والى هذا ذهب جماعة قليلة وتكون او فيه كالتي
في قوله تعالى لا تطع منهم اثما او كفورا يراد بها نفي ما يدخل عليه بطريق الانفراد كما تقول
هولا اهل ان يعصوا فاعص هذا او هذا فالمعنى حرم عليهم هذا وهذا وقال الزمخشري واو
بمنزلتها في قولهم جالس الحسن او ابن سيرين قال ابو حيان وقال النحويون او في هذا المثال
للاباحة فيجوز له ان يجالسهما وان يجالس احدهما والاحسن في الايه اذا قلنا ان الحوايا معطوف
على شحومهما ان يكون او فيه للتفصيل فصل بها ما حرم عليهم من البقر والغنم قال
شهاب الدين هذه العبارة التي ذكرها الزمخشري سبقه اليها الزجاج فانه قال وقال قوم حرمت
عليهم الذنوب واحلت لهم ما حملت الظهور وصارت الحوايا او ما اختلط بعظم نسقا على ما حرم لا على
الاستثنا والمعنى في هذا القول حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور
فانه غير محرم وادخلت او على سبيل الاباحة كما قال تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا والمعنى
كل هولاء اهل ان يعصى فاعص هذا او اعص هذا واو بليغه في هذا المعنى لانك اذا قلت
لا تطع زيدا وعمرا فجائز ان يكون نهيتني عن طاعتهما معا في حالة فاذا اطعت زيدا على حدته لم
اكن عاصيا واذا قلت لا تطع زيدا او عمرا او خالدا فالمعنى ان كل هولاء اهل ان لا يطاع فلا
تطع واحدا منهم ولا تطع الجماعه ومثله جالس الحسن او ابن سيرين او الشعبي فليس المعنى اني امرك
بمجالسة واحد منهم فان جالست واحدا منهم فانت مصيب وان جالست الجماعه فانت مصيب
واما قوله فالاحسن ان يكون او فيه للتفصيل فقد سبقه الى ذلك ابو البقا فانه قال
واو هنا بمعنى الواو لتفصيل مذاهبهم او لاختلاف اماكنها وقد ذكرناه في قوله كونوا هودا او
نصارى وقال ابن عطيه رادا على هذا القول اعني كون الحوايا نسقا على شحومهما وعلى
هذا يدخل الحوايا في التحريم وهذا قول لا يعضده لا اللفظ ولا المعنى بل يدفعانه ولم يبين
وجه الدفع فيهما الثالث ان الحوايا في محل نصب عطفا على المستثنى وهو ما حملت
ظهورهما كانه قيل الا ما حملت الظهور او الا الحوايا او الا ما اختلط نقله مكي وابو البقا

بدايته ثم قال وقيل هو معطوف على الشحوم ونقل الواحدي عن الفرا انه قال
يجوز ان يكون في موضع نصب بتقدير حذف المضاف على ان يريد او شحوم الحوايا فحذف الشحوم و
يكتفي بالحوايا كقوله تعالى واسال القرية يريد اهلها ويرسو وحكى ابن الانباري عن
ابي عبيد انه قال قلت للفرا هو بمنزلة قول الشاعر

لا يسمع المرء فيها ما يونسه بالليل الا نئيم البوم والضوعا

فقال لي نعم يذهب الى ان الضوع عطف على النئيم ولم يعطف على البوم كما عطف الحوايا
على ما ولم يعطف على الظهور قال شهاب الدين فمقتضى ما حكاه ابن الانباري ان يكون
الحوايا عطفا على ما المستثناه وفي معنى ذلك قلق بين والحوايا قيل هي المباعر وقيل
المصارين والامعا وقيل كل ما يحويه البطن فاجتمع واستدار وقيل هي الدوان التي
في بطن الشاه واختلف في مفرد الحوايا فقيل حاويه كضاربه وقيل حويه كطريفه وقيل
حاويا كقاصعا وقد جوز الفارسي ان يكون جمعا لكل واحد من الثلاثه يعني انه صالح لذلك
وقال ابن الاعرابي هي الحويه والحاويه ولم يذكر الحاويا وذكر ابن السكيت الثلاثه
فقال يقال حاويه وحوايا مثل زاويه وزوايا وراويه وروايا ومنهم من يقول
حويه وحوايا مثل الحويه التي توضع على ظهر البعير ويركب فوقها ومنهم من يقول
لواحدتها حاويا وانشد قول جرير

تضغو الخنانيص والغول التي اكلت في حاويا دروم الليل مجعار

وانشد ابن الانباري

كان نقيق الحب في حاويائه فحيح الافاعي او نقيق العقارب

فان كان مفردها حاويه فوزنها فواعل كضاربه وضوارب ونظيرها في المعتل زاويه وزوايا
وراويه وروايا والاصل حواوي كضوارب فقلبت الواو التي هي عين الكلمة همزة لانها ثاني
حرفي لين اكتنفا مد مفاعل فاستثقلت همزة مكسورة فقلبت ياء فاستثقلت الكسرة على الياء
فجعلت فتحة فتحرك حرف العلة وهو الياء التي هي لام الكلمة بعد فتحة فقلبت الفا وصارت
حوايا وان شئت قلت قلبت الواو همزة مفتوحة فتحركت الياء وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فصارت
همزة مفتوحة بين الفين يشبهانها فقلبت الهمزة ياء وقد تقدم تحقيق هذا في قوله نغفر لكم خطاياكم
واختلاف اهل التصريف في ذلك وكذلك اذا قلنا مفردها حاويا كان وزنها فواعل ايضا كقاصعا
وقواصع وراهطا وروهط والاصل حواوي ايضا فنفعل به ما فعل قبله وان قلنا
ان مفردها حويه فوزنها فعايل كطرايف والاصل حوايي فقلبت الهمزة يا مفتوحة وقلبت
الياء التي هي لام الفا فصار اللفظ حوايا ايضا فاللفظ متحد والعمل مختلف
او ما اختلط بعظم فيه ما تقدم في حوايا وراي الفرا فيه انه منصوب نسقا على ما المستثنا
في قوله الا ما حملت ظهورهما والمراد به الاليه وقيل هو كل شحم في الجنب والعين والاذن

والقوايم والمحرم الثرب وشحم الكليه قال القرطبي اخبر الله تعالى انه
كتب تحريم هذا عليهم في التوراة ردا لكذبهم ونصه فيها حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وكل
دابة ليست مشقوقة الحافر وكل حوت ليس فيه سفاسف اي بياض ثم نسخ الله تعالى ذلك كله بشريعة
محمد صلى الله عليه وسلم والزم الخليقة دين الاسلام بحله وامره ونهيه فلو ذبحوا انعامهم فاكلوا ما احل
الله لهم في التوراة وتركوا ما حرم فهل يحل لنا قال مالك في كتاب محمد هي محرمة وقال
في المبسوط هي محللة وقال ابن القاسم اكرهه والصحيح حله لحديث جراب الشحم الذي رواه عبد الله بن
مغفل ذلك جزيناهم فيه اربعة اوجه احدها انه خبر مبتدا محذوف
اي الامر ذلك قاله الحوفي ومكي وابو البقا الثاني انه مبتدا والخبر ما بعده والعايد محذوف
اي ذلك جزيناهموه قاله ابو البقا وفيه ضعف من حيث انه حذف العايد المنصوب
وقد تقدم ما فيه في المايدة في قوله افحكم الجاهلية يبغون وايضا فقدر العايد متصلا وينبغي
ان لا يقدر الا منفصلا ولكنه يشكل حذفه وقد تقدم تحقيقه اول البقرة وقال
ابن عطيه ذلك في موضع رفع ولم يبين على اي الوجهين المتقدمين وينبغي ان يحمل على الاول
لضعف الثاني الثالث انه منصوب على المصدر وهو ظاهر كلام الزمخشري فانه قال
ذلك الجزا جزيناهم وهو تحريم الطيبات الا ان هذا قد يخدش ما نقله ابن مالك وهو ان المصدر اذا
اشير اليه وجب ان يتبع بذلك المصدر فيقال ضربت ذلك الضرب وقمت هذا القيام ولو قلت
ضربت زيدا ذلك وقمت هذا لم يجز ذكر ذلك في الرد على من اجاب عن قول المتنبي

هذي برزت لنا فهجت رسيسا
ثم انثنيت وما سقيت بسيسا

فانهم لحنوا المتنبي من حيث انه حذف حرف الندا من اسم الاشارة اذ الاصل يا هذي فاجابوا عنه
بانا لا نسلم ان هذي منادى بل اشارة الى المصدر كانه قال برزت هذي البرزة فرد ابن
مالك هذا الجواب بانه لا ينتصب اسم الاشارة مشارا به الى المصدر الا وهو متبوع بالمصدر
واذا سلم هذا فيكون ظاهر قول الزمخشري انه منصوب على المصدر مردودا بما رد به الجواب
عن بيت المتنبي الا ان رد ابن مالك ليس بصحيح لورود اسم الاشارة مشارا به الى المصدر غير متبوع
به قال الشاعر

يا عمرو انك قد مللت صحابتي وصحابتيك اخال ذاك قليل

قال النحويون ذاك اشارة الى مصدر خال المؤكد له وقد انشدوه على ذلك الرابع
انه منصوب على انه مفعول ثان قدم على عامله لان جزا يتعدى لاثنين والتقدير جزيناهم ذلك

التحريم

التحريم وقال ابو البقا ومكي انه في موضع نصب بجزيناهم ولم يبينا على اي وجه انتصب
هل على المفعول الثاني او المصدر والمعنى انما خصصناهم بهذا التحريم جزا على
بغيهم وهو قتلهم الانبيا واخذهم الربا واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم لصادقون معموله محذوف
اي لصادقون في اتمام جزائهم في الاخرة او هو تعريض بكذبهم حيث قالوا نحن مقتدون في تحريم
هذه الاشيا باسرايل والمعنى لصادقون في اخبارنا عنهم ذلك او لا يقدر له معمول
اي من شاننا الصدق فان كذبوك الضمير في كذبوك الظاهر عوده على اليهود
لانهم اقرب مذكور وقيل يعود على المشركين لتقدم الكلام معهم في قوله نبئوني بعلم ام كنتم
شهدا والمعنى فان كذبوك في ادعا النبوة والرسالة فقل ربكم ذو رحمة واسعة لا يعجل
عليكم بالعقوبة ثم اخبر عما اعد لهم من العذاب في الاخرة فقال ولا يرد باسه اي عذابه
اذا جا الوقت وقوله ذو رحمة جي بهذه الجملة اسميه وبقوله ولا يرد باسه فعليه تنبيها على
مبالغة سعة الرحمة لان الاسميه ادل على الثبوت والتوكيد من الفعليه عن القوم
المجرمين يحتمل ان يكون من وضع الظاهر في موضع المضمر تنبيها على التسجيل عليهم بذلك
والاصل ولا يرد باسه عنكم وقال ابو البقا فان كذبوك شرط جوابه فقل ربكم ذو رحمة واسعة
والتقدير فقل يصفح عنكم بتاخير العقوبة وهذا تفسير معنى لا اعراب
سيقول الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا الايه لما حكى عن اهل الجاهليه اقدامهم على الحكم في
دين الله بغير دليل حكى عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شا الله منا ان لا
نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك واذا اراده منا
امتنع مناتركه فكنا معذورين فيه واعلم ان المعتزلة استدلوا بهذه الايه على مذهبهم من
سبعة اوجه احدها انه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شا الله منا
ان لا نشرك لم نشرك وانما حكاه عنهم في معرض الذم والقبح فوجب كون هذا المذهب مذموما
باطلا وثانيها انه تعالى قال بعده كذب وفيه قراتان التخفيف والتثقيل اما قراة التخفيف
فهي تصرح بانهم قد كذبوا في ذلك القول وذلك يدل على ان قول المجبرة في هذه المسالة كذب
واما قراة التشديد فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا هذا المذهب
لانا لو حملنا الايه عليه لكان هذا المعنى ضدا للمعنى الذي يدل عليه قراة كذب بالتخفيف فيصير
احدى القراتين ضدا للاخرى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه ان كل من كذب
نبيا من الانبيا في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشيئة الله تعالى فهذا
الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشيئة الله تعالى فلم تمنعني منه وبهذا الطريق تصير الايه عذرا للكل

الكفار والمتقدمين والمتاخرين في تكذيب الانبياء في دعوتهم واذا حملنا الايه على هذا الوجه
صارت القراه بالتشديد موكده للقراه بالتخفيف فيصير مجموع القراتين دالا على ابطال قول
المجبره وثالثها قوله تعالى بعده حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من
الله تعالى بذهابهم الى هذا الوجه ورابعها قوله تعالى بعده قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا وهذا استفهام على وجه الانكار وذلك يدل على ان القايل بهذا القول ليس فيه حجه
تدل على فساده لان الحق على القول به دليل وخامسها قوله تعالى بعده ان تتبعون الا الظن مع انه
تعالى ذم الظن بقوله ان الظن لا يغني من الحق شيا ونظايره وسادسها قوله وان انتم الا
تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب قال تعالى قتل الخراصون وسابعها قوله تعالى بعده قل فلله
الحجة البالغة وتقريره بانهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء عن انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشية
الله تعالى واذا شا الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل
في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله تعالى فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال
تعالى بل الحجة البالغة لله من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كامله وافهاما وافيه واذانا
سامعه وعيونا باصره واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع بالكليه عنكم فان شيتم
ذهبتم الى الخيرات وان شيتم ذهبتم الى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدره والمكنه معلومه
الثبوت بالضروره وزوال الموانع والعوايق معلوم الثبوت ايضا بالضروره اذا كان الامر كذلك
كان ادعاوكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطله فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله
حجة بل لله الحجة البالغه عليكم الوجه الثاني انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعه على خلاف
مشية الله تعالى لكنا قد غلبنا الله وقهرناه وضاددناه وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك
يقدح في كونه الها فاجاب الله تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم يكن قادرا على
حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجا وانا قادر على ذلك وهو المراد من قوله
فلو شا لهداكم اجمعين الا اني لا احملكم على الايمان والطاعه على سبيل القهر والالجا لان ذلك
يبطل الحكمه المطلوبه من التكليف فثبت بهذا البيان ان الذين يقولون من انا لو اتينا
بعمل على خلاف مشية الله تعالى فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا كلام باطل
قال ابن الخطيب والجواب المعتمد في هذا الباب ان يقول انا بينا ان هذه السورة
من اولها الى اخرها يدل على صحة قولنا ومذهبنا اليه ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات
واجبنا عنه باجوبه واضحه قويه موكده بالدلايل العقليه القاطعه واذا ثبت هذا فلو
كان المراد من هذه الايه ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب

اعظم

اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شا الله ما اشركنا ثم
ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشية الله وتقديره كان
التكليف عبثا عبثا فكانت دعوى الانبيا باطله ونبوتهم ورسالتهم باطله ثم انه تعالى بين ان التمسك
بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك لانه اله يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد عليه فهو
تعالى يشا الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه الانبيا ويامره بالايمان وورود الامر على خلاف
الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشية الله تعالى في ابطال
نبوة الانبياء وانه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد باطل فانه لا يلزم من ثبوت المشية لله في كل
الامور دفع دعوة الانبيا وعلى هذا الطريق فقد سقط هذا الاستدلال بالكليه وجميع الوجوه التي
ذكرتموها في التقبيح والتهجين عايد الى تمسكهم بثبوت المشية لله تعالى على دفع دعوة الانبياء
فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البته ما يدل على ان القول بالمشية باطل
فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قرانا قوله تعالى كذلك كذب بالتشديد واما اذا قراناه
بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكليه فيكون فنقول فيه وجهان الاول
انا نمنع صحة هذه القراه والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل
على قولنا فلو كانت هذه الايه داله على قولهم لوقع التناقض وخرج القران عن كونه كلام الله تعالى
ويندفع هذا التناقض بان لا نقبل هذه القراه والثاني سلمنا صحة هذه القراه لكن نحملها على
ان القوم كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشية الله تعالى في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبياء
وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزله تمسك بهذه الايه ومما يقوي ما ذكرناه
ما روي عن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت
منهم احد اتيت عليه ويله اما يقول الله انا كل شي خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا
واثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون الى قيام الساعة
وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامه ولا اباونا عطف على الضمير
المرفوع المتصل وزعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقال
قمت وزيد لان المعطوف عليه اصل والعطف فرع والمضمر والمظهر قوي فجعله فرعا للضعيف لا يجوز
واذا عرف هذا فنقول ان جا الكلام في جانب الاثبات وجب تاكيد المضمر فنقول انا وزيد وان جا
في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد واذا ثبت هذا فنقول قوله لو شا الله ما اشركنا ولا اباونا فعطف
قوله ولا اباونا على الضمير في قوله ما اشركنا ولم يات هنا بتاكيد بضمير رفع منفصل ولا فاصل بين المعا طفير
اكتفا بوجود لا الزايده للتاكيد فاصله بين حرف العطف والمعطوف وهذا على قواعد البصريين
واما الكوفيون فلا يشترطون شيا من ذلك وقد تقدم اتقان هذه المسالة وفي هذه الايه لم يوكد الضمير
وفي ايه النحل اكد فقال تعالى ما عبدنا من دونه من شي نحن ولا اباونا وهناك ايضا قال

من دونه مرتين وهنا فالهامرة واحدة فقال ابو حيان لان لفظ العباده يصح ان ينسب
الى افراد الله بها وهذا ليس بمستنكر بل المستنكر عباده غير الله او شي مع الله فناسب هنا ذكر
من دونه مع العباده واما لفظ ما اشركنا فالاشراك يدل على اثبات شريك فلا يتركب مع هذا الفعل
لفظ من دونه لو كان التركيب في غير القران ما اشركنا من دونه لم يصح المعنى واما من دونه
الثانيه فالاشراك يدل على تحريم اشيا وتحليل اشيا فلم يحتج الى لفظ من دونه واما
لفظ العباده فلا يدل على تحريم شي كما يدل عليه لفظ اشرك فقيد بقوله من دونه ولما حذف
من دونه هنا ناسب ان يحذف نحن ليطرد التركيب في التخفيف قال شهاب الدين وفي
هذا الكلام نظر لا يخفى من شي من زايد في المفعول اي ما حرمنا شيا ومن دونه متعلق
بحرمنا اي ما حرمنا من غير اذنه لنا في ذلك وكذلك نعت لمصدر محذوف اي مثل التكذيب
المشار اليه في قوله فان كذبوك وقرى كذب بالتخفيف وقوله حتى داقوا غايه لامتداد
التكذيب او الكذب وقوله من علم يحتمل ان يكون مبتدا وعندكم خبر مقدم وان يكون فاعلا بالظرف
لاعتماده على الاستفهام ومن زايد في كلام التقدير هل عندكم علم وقرا النخعي وابن وثاب
ان يتبعون بيا الغيبه قال ابن عطيه وهذه قراه شاده يضعفها قوله وان انتم الا تخرصون
يعني انه اتى بعدها بالخطاب فبعدت الغيبه وقد يجاب عنه بان ذلك من باب الالتفات
قل فلله بين قل وبين فلله شي محذوف فقدره الزمخشري شرطا جوابه فلله قال
فان كان الامر كما زعمتم من كونكم على مشية الله فلله الحجة وقدره غيره جمله اسميه والتقدير
قل انتم لا حجة عليكم لكم على ما ادعيتم فلله الحجة البالغة عليكم والحجة البالغة هي التي تقطع عذر
المحجوج وتزيل الشك عن من نظر فيها فلو شا لهداكم اجمعين احتج به اهل السنة على
ان الكل بمشية الله تعالى لان كلمة لو في اللغة تفيد انتفا الشي لانتفا غيره فدل على انه تعالى
ما شا ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بالدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة
على الايمان فالله تعالى على هذا التقدير ما اقدره على الايمان فلا يقع الايمان منه فمشية الفعل
من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشية المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان
توقف رجحان احد الطرفين على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعيه المرجحه
مع القدرة ومجموعها للفعل فحيث لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعيه لم تحصل واذا لم تحصل
امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع ذلك منه امتنع ان يريد الله منه لان ارادة المحال
محال ممتنع فثبت ان ظاهر القران دل على انه ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي
قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه فان قالوا نحمل هذه الايه على مشية الالجا
فنقول هذا التاويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر
هذا الكلام اما لما قام البرهان العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار

الى التاويل ثم نقول التاويل باطل لوجوه الاول ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار والتقدير لو
لو شا الله الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شا الله الهدايه على سبيل الالجا لهداكم فاضماركم
اكثر فكان قولكم مرجوحا الثاني انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري وعلى هذا التقدير
يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البته
على تحصيله فكان القول بالعجز لازما الثالث ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان
الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجا اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله
الا عند داعية جازمة وارادة لازمه فان الداعيه التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان يكون
يجب ترتب الفعل او لا يجب فان وجب فهي الداعيه الضروريه وحينيد لا يبقى بينها وبين الدواعي
الحاصله بالالجا فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينيد يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك
الفعل متخلفا عنها وتارة غير متخلف فامتياز احد الوقتين عن الاخر لا بد وان يكون لمرجح زايد فالحاصل
قبل ذلك ما كان تمام الداعيه وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد الزايد ان وجب
الفعل لم يبق بينه وبين الضروره فرق وان لم يجب افتقر الى قيد زايد ولزم التسلسل وهو محال
فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختياريه وبين الداعيه الضروريه وان كان في الظاهر
معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول قل هلم شهداكم هلم
هنا اسم فعل بمعنى احضروا وشهداكم مفعول به فان اسم الفعل يعمل عمل مسماه من تعد ولزوم واعلم
ان هلم فيها لغتان لغة الحجازيين ولغة التميميين فاما لغة الحجاز فانها فيها بصيغه واحده سوا اسندت
لمفرد ام مثنى ام مجموع مذكر ام مونث نحو هلم يا زيد يا زيدان يا زيدون يا هند يا هندان يا هندات
وهي في هذه اللغه عند النحاة اسم فعل لعدم تغيرها والتزمت العرب فتح الميم على هذه اللغة وهي حركة
بنا بنيت على الفتح تخفيفا واما لغة تميم وقد نسبها الليث الى بني سعد فيلحقها الضماير كما يلحق سائر
الافعال فيقال هلما هلموا هلمي هلممن وقال الفرا يقال هلمين يا نسوه وهي في هذه اللغه
فعل صريح لا يتصرف هذا قول الجمهور وقد خالف بعضهم في فعليتها على هذه اللغه وليس بشي والتزمت
العرب ايضا فيها على لغة تميم فتح الميم اذا كانت مسندة لضمير الواحد المذكر ولم يجيزوا فيها ما اجازوا
في رد وشد من الضم والكسر واختلف النحويون فيها هل هي بسيطة او مركبه ثم القايلون بتركيبها اختلفوا
فيما ركبت منه فجمهور البصريين على انها مركبه من ها التي للتنبيه ومن الم امر من لم يلم فلما ركبتا حذفت
الفها لكثرة الاستعمال وسقطت همزة الوصل للاستغنا عنها بحركة الميم المنقوله اليها لاجل الادغام وادغمت
الميم في الميم وبنيت على الفتح وقيل بل نقلت حركة الميم للام فسقطت الهمزة للاستغنا عنها فلما جي بها التي
للتنبيه التقى ساكنان الف ها واللام من لم لانها ساكنه تقديرا ولم يعتدوا بهذه الحركه لان حركة النقل
عارضه فحذفت الف ها لالتقا الساكنين تقديرا وقيل بل حذفت الف ها لا لالتقا الساكنين

وذلك انه لما جي بها مع الميم سقطت همزة الوصل في الدرج فالتقى ساكنان الف ها ولام الميم فحذفت
الف ها فبقى هلم فنقلت حركة الميم الى اللام وادغمت وذهب بعضهم الى انها مركبة من ها التنبيه ايضا ومن لم
امرا من لم الله شعثه اي جمعه والمعنى عليه في هلم لانه بمعنى اجمع نفسك الينا فحذفت الف ها لكثرة الاستعمال
وهذا سهل جدا اذ ليس فيه الا عمل واحد وهو حذف الف ها وهذا مذهب الخليل وسيبويه وذهب
الفرا الى انها مركبة من هل التي للزجر ومن ام امرا من الام وهو القصد وليس فيه الا عمل واحد وهو
نقل حركة الهمزة الى اللام هلم وقد رد كل واحد من هذه المذاهب بما يطول ذكره وهلم تكون متعدية
بمعنى احضر ولازمة بمعنى اقبل فمن جعلها متعدية اخذها من اللم وهو الجمع ومن جعلها قاصرة اخذها من
اللم وهو الدنو والقرب   اعلم انه تعالى نبه باستدعاء اقامة الشهداء من الكافرين
ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه وقوله فان شهدوا فلا تشهد معهم تنبيه على كونهم كاذبين ثم بين
تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فانت لا تتبع اهواهم ثم زاد في تقبيح ذلك
بانهم لا يومنون بالاخرة وكانوا ممن ينكر البعث والنشور ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم يعدلون بربهم فيجعلون
له شركا   قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الاية لما بين فساد قول الكفار ان الله حرم
كذا وكذا اردفه ببيان الاشياء التي حرمها عليهم قال الزمخشري تعال من الخاص الذي صار
عاما واصله ان تقول من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم قال القرطبي وقوله
تعالوا اي تقدموا واقروا حقا يقينا ما اوحي اليهم الى ربي لا ظنا ولا كذبا كما زعمتم ثم بين ذلك
فقال الا تشركوا يقال للرجل تعال اي تقدم وللمراة تعالي وللاثنين والاثنتين تعاليا ولجماعة الرجال
تعالوا ولجماعة النسا تعالين قال الله تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن وجعلوا التقديم
ضربا من التعالي والارتفاع لان المامور بالتقدم في اصل هذا الوضع لهذا الفعل كانه كان قاعدا فقيل
له تعالى اي ارفع شخصك بالقيام وتقدم ثم اتسعوا فيه حتى جعلوه للواقف والماشي قاله ابن الشجري
اتل ما حرم في ماهذه ثلثة اوجه اظهرها انها موصولة بمعنى الذي والعايد محذوف اي الذي حرمه والموصول
في محل نصب مفعولا للثاني ان يكون مصدريه اي اتل تحريم ربكم ونفس التحريم لا يتلى وانما هو مصدر واقع
موقع المفعول به اي اتل محرم ربكم الذي حرمه هو الثالث انها استفهامية في محل نصب
بحرم بعدها وهي معلقة لاتل والتقدير اتل اي شي حرم ربكم وهذا ضعيف لانه لا تعلق الا افعال
القلوب وما حمل عليها   قال القرطبي في هذه الاية امر من الله تعالى
لنبيه عليه السلام بان يدعو جميع الخلق الى سماع تلاوة وحي الله وهكذا يجب على من بعده من العلماء ان يبلغوا
للناس ويبينوا لهم ما حرم عليهم ما حل قال تعالى لنبيه للناس ولا يكتمونه قال
الربيع ابن خثيم لجليس له ايسرك ان تولى صحيفة من النبي صلى الله عليه وسلم لم يفك خاتمها قال نعم قال
فاقرا وافل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الاية وقال ابن عباس هذه الايات المحكمات
التي ذكرها الله في سورة ال عمران اجتمعت عليها شرايع الخلق ولم تنسخ قط في ملة وقد قيل انها العشر كلمات
المنزلة على موسى عليه السلام وعليكم فيه وجهان احدهما انه متعلق بحرم وهو اختيار البصريين

والثاني

والثاني انه متعلق باتل وهو اختيار الكوفيين يعني ان المسالة من باب الاعمال وقد
عرفت ان اختيار البصريين اعمال الثاني واختيار الكوفيين اعمال الاول
الا تشركوا فيه اوجه احدها ان ان تفسيرية لانه تقدمها ما هو بمعنى القول
لا حروفه ولا ناهية وتشركوا مجزوم بها وهذا وجه ظاهر وهو اختيار الفرا قال
ويجوز ان يكون مجزوما بلا على النهي كقولك امرتك ان لا تذهب الى زيد بالنصب
والجزم ثم قال والجزم في هذه الاية احب الي كقوله تعالى واوفوا المكيال والميزان يعني فعطف
هذه الجملة الامرية تقوي ان ما قبلها نهي ليتناسب طرفا الكلام وهو اختيار الزمخشري ايضا
فانه قال وان في ان لا تشركوا مفسرة ولا للنهي ثم قال بعد كلام فان قلت
اذا جعلت ان مفسرة لفعل التلاوة وهو معلق بما حرم ربكم وجب ان يكون ما بعده منهيا عنه
محرما كله كالشرك وما بعده مما دخل عليه حرف النهي فما تصنع بالاوامر قلت لما وردت هذه
الاوامر مع النواهي وتقدمهن جميعا فعل التحريم واشتركن في الدخول تحت حكمه علم ان التحريم راجع
الى اضدادها وهي الاساة الى الوالدين وبخس الكيل والميزان وترك العدل في القول
ونكث العهد قال ابو حيان وكون هذه الاشيا اشتركت في الدخول تحت حكم التحريم راجعا
الى اضداد الاوامر بعيد جدا والغاز في المعاني ولا ضرورة تدعو الى ذلك قال
شهاب الدين ما استبعده ليس بعيد وابن الالغاز والتعمية من هذا الكلام حتى يرميه به وقال
ابن الخطيب فان قيل قوله الا تشركوا به شيا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله
في قوله ما حرم وذلك باطل لان الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب
من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعل له حريما معينا وذلك بان بينه بيانا مضبوطا معينا
فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل ما حرم ربكم عليكم ثم ابتدا فقال
ان لا تشركوا به شيا يعني لئلا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيا الثاني
الثالث ان يكون ان في قوله الا تشركوا مفسرة بمعنى اي وتقديره اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا
اي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيا فان قيل فقوله وبالوالدين احسانا معطوف
على قوله ان لا تشركوا به شيا فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم
ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب
الاحسان اليهما فقد حرم الاساة اليهما والله اعلم ثم قال ابو حيان واما عطف
هذه الاوامر فيحتمل وجهين احدها انها معطوفة لا على المناهي قبلها فيلزم انسحاب التحريم عليها
حيث كانت في حيز ان التفسيرية بل هي معطوفة على قوله تعالى تعالوا اتل ما حرم امرهم اولا
بامر يترتب عليه ذكر مناه ثم امرهم ثانيا باوامر وهذا معنى واضح والثاني ان يكون الاوامر

معطوفة على المناهي وداخلة تحت ان التفسيرية ويصح ذلك على تقدير محذوف
يكون ان مفسرة له وللمنطوق قبله الذي دل على حذفه والتقدير وما امركم به لحذف
وما امركم به لدلالة ما حرم عليه لان معنى ما حرم ربكم ما نهاكم ربكم عنه فالمعنى تعالوا اتل ما نهاكم
ربكم عنه وما امركم به واذا كان التقدير هكذا صح ان يكون ان تفسيرية لفعل النهي الدال
عليه التحريم وفعل الامر المحذوف الا ترى انه يجوز ان يقول امرتك ان لا تكرم جاهلا واكرم
عالما اذ يجوز ان يعطف الامر على النهي والنهي على الامر كما قال

يقولون لا تهلك اسى وتجمل

وهذا لا نعلم فيه خلافا بخلاف الجمل المتباينة بالخبر والاستفهام والانشا فان في جواز
العطف فيها خلافا انتهى الثاني ان يكون ان ناصبة للفعل بعدها وهي وما في حيزها
في محل نصب بدلا من ما حرم الثالث انها الناصبة ايضا وهي وما في حيزها بدل
من العايد المحذوف اذ التقدير ما حرمه وهي في المعنى كالذي قبله ولا على هذين الوجهين زايدة لئلا
يفسد المعنى كزيادتها في قوله تعالى ان لا تسجدوا ولئلا يعلم والتقدير حرم ربكم عليكم ان تشركوا
قال ابو حيان وهذا ضعيف لانحصار عموم المحرم في الاشراك اذ ما بعده من الامر
ليس داخلا في المحرم ولا ما بعد الامر مما فيه لا يمكن ادعا زيادة لا فيه لظهور ان لا فيه للنهي ولما
ذكر مكي كونها بدلا من ما حرم لم ينبه على زيادة لا ولا بد منه وقد منع الزمخشري ان يكون بدلا مما
حرم فقال فان قلت هلا قلت هي التي تنصب الفعل وجعلت ان لا تشركوا بدلا
من ما حرم قلت وجب ان يكون لا تشركوا ولا تقربوا ولا تقتلوا ولا تتبعوا السبل
نواهي لانعطاف الاوامر عليها وهي قوله وبالوالدين احسانا لان التقدير واحسنوا بالوالدين
احسانا واوفوا واذا قلتم فاعدلوا وبعهد الله اوفوا فان قلت فما تصنع بقوله وان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه فيمن قرا بالفتح وانما يستقيم عطفه على ان لا تشركوا اذا جعلت ان هي
الناصبة حتى يكون المعنى اتل عليكم نفي الاشراك واتل عليكم ان هذا صراطي مستقيما قلت
اجعل قوله وان هذا صراطي مستقيما علة للاتباع بتقدير اللام كقوله وان المساجد لله فلا تدعوا
مع الله احدا بمعنى ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه والدليل عليه القراة بالكسر كانه
قيل واتبعوا صراطي لانه مستقيم او واتبعوا صراطي انه مستقيم واعترض عليه ابو حيان
بعد السؤال الاول وجوابه وهو فان قلت هلا قلت هي الناصبة الى وبعهد الله
اوفوا فقال ولا يتعين ان يكون جميع الاوامر معطوفة على ما دخل عليه لا لانا بينا جواز عطف
وبالوالدين احسانا على تعالوا وما بعده معطوف عليه ولا يكون قوله وبالوالدين احسانا
معطوفا على ان لا تشركوا الرابع ان يكون ان الناصبة وما في حيزها منصوبة على الاغرا

بعليكم

بعليكم ويكون الكلام الاول قد تم عند قوله ربكم ثم ابتدا فقال عليكم ان لا
تشركوا اي الزموا نفي الاشراك وعدمه وهذا وان كان ذكره جماعة كما نقله ابن الانباري
ضعيف لتفكك التركيب عن ظاهره ولانه لا يتبادر الى الذهن الخامس انها وما في حيزها
في محل نصب او جر على حذف لام العلة والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا وهذا منقول
عن ابي اسحاق الا ان بعضهم استبعده من حيث ان ما بعده امر معطوف بالواو ومناهي معطوفة
بالواو ايضا فلا يناسب ان يكون تبيينا لما حرم اما الامر فمن حيث المعنى واما المناهي فمن حيث
العطف السادس ان يكون هي وما بعدها في محل نصب باضمار فعل تقديره اوصيكم
ان لا تشركوا لان قوله وبالوالدين احسانا محمول على اوصيكم بالوالدين احسانا
وهو مذهب ابي اسحاق ايضا السابع ان يكون ان وما في حيزها في موضع رفع على انها خبر
مبتدا محذوف اي المحرم ان لا تشركوا او المتلو ان لا تشركوا الا ان التقدير بنحو المتلو احسن
لانه لا يحوج الى زيادة لا والتقدير بالمحرم ان لا تشركوا يحوج الى زيادتها لئلا يفسد المعنى
الثامن انها في محل رفع ايضا على الابتدا والخبر الجار قبله والتقدير عليكم عدم الاشراك
ويكون الوقف على قوله ربكم كما تقدم في وجه الاغرا وهذا مذهب ابن الانباري فانه
قال ويجوز ان يكون في موضع رفع بعلى كما تقول عليكم الصيام والحج التاسع
ان يكون في موضع رفع بالفاعلية بالجار قبلها وهو ظاهر قول ابن الانباري المتقدم والتقدير
استقر عليكم عدم الاشراك وقد تحصل في محل ان لا تشركوا ثلثة اوجه الرفع والنصب والجر
فالجر من وجه واحد وهو ان يكون على حذف حرف الجر على مذهب الخليل والكساي والرفع
من ثلثة اوجه والنصب من ستة اوجه فمجموع ذلك عشرة اوجه تقدم تحريرها
وشيا فيه وجهان احدهما انه مفعول به والثاني انه مصدر اي اشراكا اي شيا من الاشراك

قوله وبالوالدين احسانا تقدم نظيره في البقرة

وبالوالدين احسانا الاحسان الى الوالدين برهما وحفظهما وامتثال امرهما وازالة
الرق عنهما واحسانا نصب على المصدر وناصبه فعل مضمر من لفظه تقديره واحسنوا بالوالدين
احسانا من املاق من سببية متعلقة بالفعل المنهي عنه اي لا تقتلوا اولادكم لاجل
الاملاق والاملاق الفقر في قول ابن عباس وقيل الجوع بلغة لخم نقله مورج وقيل
الاسراف املق اي اسرف في نفقته قاله محمد بن نعيم اليزيدي وقيل الانفاق املق
ماله اي انفقه قاله المنذر بن سعيد والاملاق الافساد ايضا قاله شمر قال
واملق يكون قاصرا ومتعديا املق الرجل اذا افتقر فهذا قاصر واملق ما عنده الدهر اي افسده
وانشد النضر ابن شميل على ذلك قول اوس ابن حجر

ولما رايت العدم قيد نايلي واملق ما عندي خطوب تنبل

اي يذهب بالمال تنبلت بما عندي اي ذهبت به ومعنى الاية لا تقتلوا اولادكم خشية العيلة
وفي هذه الاية الكريمة نحن نرزقكم واياهم فقدم المخاطبين وفي الاسرا قدم ضمير الاولاد
عليهم فقال نحن نرزقهم واياكم فقيل للتفنن في البلاغة واحسن منه ان يقال

الظاهر من قوله من املاق حصول الاملاق للوالد لا توقعه وخشيته فبدي اولا بالعدة
برزق الابا بشارة لهم بزوال ماهم فيه من الاملاق واما في اية سبحان فظاهرها انهم موسرون
وانما يخشون حصول الفقر ولذلك قال خشية املاق وانما يخشى الامور المتوقعة فبدي
فيها بضمان رزقهم فلا معنى لقولكم ابا هم فهذه الاية تفيد النهي للابا عن قتل الاولاد وان كانوا
متلبسين بالفقر والاخرى عن قتلهم وان كانوا موسرين ولكن يخافون وقوع الفقر وافاده
معنى جديدا اولى من ادعا كون الايتين بمعنى واحد للتاكيد قال
القرطبي استدل بعضهم بهذه الاية على منع العزل لان قتل الاولاد رفع للموجود والنسل
والعزل منع لاصل النسل فتشابها الا ان قتل النفس اعظم وزرا واقبح فعلا ولذلك
قال بعض العلما رحمهم الله انه يفهم من قوله عليه الصلاة والسلام في العزل
ذلك الواد الخفي الكراهة لا التحريم وقال به جماعة من الصحابة وغيرهم وقال
باباحته ايضا من الصحابة والتابعين والفقها لقوله صلى الله عليه وسلم لا عليكم ان تفعلوا فانما هو
القدر اي ليس عليكم جناح في ان لا تفعلوا وقال جابر كنا نعزل والقران ينزل لو كان شي
ينهى عنه لنهانا عنه القران ما ظهر منها وما بطن في محل نصب بدلا من الفواحش
بدل اشتمال اي لا تقربوا ظاهرها وباطنها كقولك ضربت زيدا ما ظهر منه وما بطن ويجوز ان يكون من
بدل البعض من الكل ومنها متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل ظهر وحذف منها بعد قوله
بطن لدلالة قوله منها في الاول عليه قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية
ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا وقال الضحاك ما ظهر
الخمر وما بطن الزنا والاولى ان يجري النهي على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها ولا يخص
بنوع معين ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فقوله الا بالحق في محل
نصب على الحال من فاعل تقتلوا اي لا تقتلوها الا متلبسين بالحق ويجوز ان يكون وصفا
لمصدر محذوف اي الا قتلا متلبسا بالحق والقتل بالحق هو ان يكون القتل للقصاص
او للردة او للزنا بشرطه كما جا مبينا في السنة قال القرطبي وتارك الصلاة ومانع
الزكاة وقد قاتل الصديق مانع الزكاة وقال تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة
واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم وقوله ولا تقتلوا هذا شبيه بذكر الخاص بعد العام اعتنا بشانه
لان الفواحش يندرج فيها قتل النفس فجرد منها هذا استفظاعا له وتهويلا ولانه قد استثني
منه في قوله الا بالحق ولو لم يذكر هذا الخاص لم يصح الاستثنا من عموم الفواحش
لو قيل في غير القران لا تقربوا الفواحش الا بالحق لم يكن شيا ذلكم وصاكم
في محله قولان احدهما انه مبتدا والخبر الجملة الفعلية بعده والثاني انه في محل
نصب بفعل مقدر من معنى الفعل المتاخر عنه وتكون المسالة من باب الاشتغال
والتقدير الزمكم او كلفكم ذلك ويكون وصاكم به مفسرا لهذا العامل المقدر كقوله تعالى و
والظالمين اعد لهم عذابا اليما وناسب هنا قوله لعلكم تعقلون لان العقل مناط التكليف

والوصية

والوصية بهذه الاشيا المذكورة ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن هذا
استثنا مفرغ اي لا تقربوه الا بالخصلة الحسنى فيجوز ان يكون حالا وان يكون نعتا
مصدر واتى بصيغة التفضيل تنبيها على انه يتحرى في ذلك ويفعل الاحسن ولا يكتفي بالحسن
حتى يبلغ هذه غاية من حيث المعنى فان المعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده
ولو جعلناه غاية للفظ كان التقدير لا تقربوه حتى يبلغ فاقربوه وليس ذلك مرادا قال
القرطبي وليس بلوغ الاشد مما يبيح به قرب ماله بغير الاحسن لان الحرمة في حق البالغ ثابتة
وخص اليتيم بالذكر لان خصمه الله والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن على الابد
حتى يبلغ اشده وفي الكلام حذف تقديره فاذا بلغ اشده وانس منه الرشد فادفعوا اليه ماله
والاشد اختلف النحويون فيه على خمسة اقوال فقال الفرا هو جمع لا واحد له
والاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد وقيل هو مفرد لا جمع نقل ابن الانباري
ذلك عن بعض اهل اللغة وانه بمنزلة الانك ونقل ابو حيان عنه ان هذا الوجه مختاره في اخرين
ثم قال وليس بمختار لفقدان افعل في المفردات وضعا وقيل هو جمع شدة وفعلة تجمع على افعل
كنعمة وانعم قاله ابو الهيثم قال وكان الهاء في الشدة والنعمة لم تكن في الحرف اذ كانت
زايدة وكان الاصل نعم وشد فجمعا على افعل كما قالوا رجل وارجل وقدح واقدح وضرس
واضرس وقيل هو جمع شد بضم الشين نقله ابن الانباري عن بعض البصريين قال
كقولك هو ود وهم اود وقيل هو جمع شد بفتحها وهو محتمل والمراد هنا ببلوغ الاشد
بلوغ الحلم في قول الاكثر لانه مظنة ذلك وقيل هو مبلغ الرجال
من الحيلة والمعرفة وقيل هو ان يبلغ خمسة عشر الى ثلثين وقيل ان يبلغ ثلثة وثلثين
وقيل اربعين وقيل ستين وهذه لا تليق بهذه الاية انما تليق بقوله تعالى حتى اذا بلغ
اشده وبلغ اربعين سنة وتقدم منه طرف في النسا والاشد مشتق من الشدة وهي القوة
والجلادة وانشد الفرا

قد ساد وهو فتى حتى اذا بلغت اشده وعلا في الامر واجتمعا

وقال عنترة

عهدي به شد النهار كانما خضب اللبان براسه والعضلم

واوفوا الكيل والميزان هما الالة التي يكال بها ويوزن واصل الكيل المصدر
ثم اطلق على الالة والميزان مفعال من الوزن لهذه الالة كالمصباح والمقياس لما
يستصبح به ويقاس واصل ميزان موزان ففعل به ما فعل بميقات وقد تقدم في البقرة وبالقسط
حال من فاعل اوفوا اي اوفوهما مقسطين اي متلبسين بالقسط ويجوز ان يكون
حالا من المفعول اي اوفوا الكيل والميزان متلبسين بالقسط اي تامين والقسط العدل
وقال ابو البقا والكيل هنا مصدر في معنى المكيل وكذلك الميزان ويجوز ان يكون فيه
حذف مضاف تقديره مكيل الكيل وموزون الميزان ولا حاجة الى ما ادعاه من وقوع

المصدر موقع اسم المفعول ولا من تقدير المضاف لان المعنى صحيح بدونهما وايضا فهذان
ليسا مصدرًا الا انه يعضد قوله ما قاله الواحدي فانه قال والميزان اي وزن
الميزان لان المراد اتمام الوزن لا اتمام الميزان كما انه قال واوفوا الكيل ولم يقل المكيال
فهو من باب حذف المضاف انتهى والظاهر عدم الاحتياج الى ذلك وكانه لم يعرف ان الكيل يطلق
على نفس المكيال حتى يقول ولم يقل المكيال لا نكلف نفسا معترض بين هذه الاوامر
واعلم ان كل شيء بلغ من تمام الكمال فقد وفا وتم يقال درهم واف وكيل واف
ووفى حقه ووفيته اذا اتممته واوفى الكيل اتمه ولم ينقص منه شيئا وكذلك وفا الميزان وقوله
بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فيه فان قيل ايفا الكيل والميزان هو عين القسط فما فايدة التكرير
فالجواب ان الله تعالى امر المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ
حقه من غير طلب زيادة ولما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد
في العدل اتبعه الله بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب
في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن اما التحقيق فغير واجب قال القرطبي وفي موطا
مالك عن يحيى ابن سعيد انه بلغه عن ابن عباس انه قال ما ظهر الغلول في قوم الا قذف
الا القي في قلوبهم الرعب ولا فشا الزنا في قوم قط الا كثر فيهم الموت ولا نقص قوم المكيال
والميزان الا قطع عنهم الرزق ولا حكم قوم بغير الحق الا فشا فيهم الدم ولا خفر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو
قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف عن المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو
التضييق مقدور له فكيف يتوهم متوهم انه تعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا
ان الله خلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية
الموجبة له وهو ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد
وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد
وجوابه المعارضة بمسالة العلم والداعي واذا قلتم فاعدلوا حمله المفسرون على اداء
الشهادة والامر والنهي قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول
من الدعوة الى الدين وتقرير الدلايل عليه ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واقعا على الوجه بحكم بالعدل من غير زيادة في الابدا والاعاش ونقصان عن القدر الواجب
ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل لا يزيد فيها ولا ينقص منها وتبليغ الرسالات عن الناس
وحكم الحاكم ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب والبعيد فقال
ولو كان ذا قربى لان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى وذلك لا يختلف بالقرب والبعد اي
ولو كان المقول له والمقول عليه ذا قرابة وبعهد الله يجوز ان يكون من باب
اضافة المصدر لفاعله اي بما عاهدكم الله عليه وان يكون مضافا لمفعوله اي بما عاهدتم الله عليه
كقوله صدقوا ما عاهدوا الله عليه بما عاهد عليه الله وان يكونا لاضافة لمجرد البيان
اضيف الى الله من حيث انه الامر بحفظه والمراد به العهد الواقع بين الاثنين فان قيل

ما السبب في ان ختم هذه الاية بقوله تذكرون وخاتمة الاولى تعقلون فالجواب
لان الاربعة قبلها خفية تحتاج الى اعمال فكر ونظر حتى يقف متعاطيها على العدل فناسبها التذكر
بخلاف الخمسة الاشياء في الاية التي الاولى فانها ظاهرة يجب تعقلها وتفهمها فلذلك ختمت
بالتعقل وتذكرون حيث وقع تقرؤه الاخوان وعاصم في رواية حفص بالتخفيف والباقون بالتشديد
والاصل تتذكرون فمن خفف حذف احدى التاءين وهل هي تاء المضارعة او تاء التفعل خلاف
مشهور ومن ثقل ادغم التاء في الدال وان هذا قرا الاخوان بكسر ان على الاستيناف
او يكون اتل عني اتل ان هذا وفاتبعوه جملة معطوفة على الجملة قبلها وهذه الجملة الاستينافية
تفيد التعليل لقوله فاتبعوه ولذلك استشهد بها الزمخشري في ذلك كما تقدم فعلى هذا
يكون الكلام في الفاء في فاتبعوه كالكلام فيها في قراءة غيرهما وسياتي وقرا ابن عامر وان
بفتح الهمزة وتخفيف النون والباقون بالفتح ايضا والتشديد فاما قراءة الجماعة ففيها اربعة
اوجه احدها وهو الظاهر انها في محل نصب نسقا على ما حرم اي اتل ما حرم واتل ان هذا صراطي
والمراد بالمتكلم النبي صلى الله عليه وسلم لان صراطه صراط الله عز وجل وهذا قول
الفرا قال بفتح ان مع وقوع اتل عليها يعني اتل عليكم بان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله
تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا قال ابو علي من فتح ان فقياس قول
سيبويه انه حملها على فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله
وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه ولان هذه امتكم وقال
في قوله تعالى وان المساجد لله ولان المساجد قال بعضهم وقد صرح بهذا اللام في
نظير هذا التركيب كقوله تعالى لايلاف قريش ايلافهم فليعبدوا والفا على هذا كهي
في قولك زيدا فاضرب وبزيد فامرر وتقدم تقريره في البقرة قال
الفارسي قياس قول سيبويه في فتح الهمزة ان تكون الفا زايدة كهي في زيد فقام قال
شهاب الدين سيبويه لا يجوز زيادتها في مثل هذا الخبر وانما اراد ابو علي تنظيرها في مجرد
الزيادة وان لم يقل به قال به غيره الرابع انها في محل جر نسقا على الضمير المجرور
في به اي ذلكم وصاكم به وبان هذا وهو قول الفرا ايضا ورده ابو البقا بوجهين
احدهما العطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار والثاني انه يصير المعنى وصاكم
باستقامة الصراط وهذا فاسد قال شهاب الدين والوجهان مردودان اما الاول
فليس هذا من باب العطف على الضمير من غير اعادة الجار لان الجار هنا في قوة المنطوق به
وانما حذف لانه يطرد حذفه مع ان وان لطولهما بالصلة ولذلك كان مذهب الجمهور انهما
في محل جر بعد حذفه لانه كالموجود ويدل على ما قلناه ما قال الحوفي
قال حذفت البا لطول الصلة وهي مرادة ولا يكون في هذا عطف مظهر على مضمر لارادتها
واما الثاني فالمعنى صحيح غير فاسد لان معنى توصيتنا باستقامة الصراط ان لا نتعاطى ما
يخرجنا عن الصراط فوصينا باستقامته مبالغة في اتباعه واما قراءة ابن عامر فقالوا ان فيها

مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان اي وانه كقوله تعالى ان الحمد لله ن
وقول الاعشى

في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل

وحينئذ فيها الاربعة اوجه المذكوره في المشدده وقرا ابن عامر وبن كثير سراطي بالسين
وحمزه بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافيه وفي مصحف عبدالله وهذا صراطي بدون ان وهي
قراة الاعمش وبها تايد قراة الكسر المؤذنة بالاستيناف وفي مصحف ابي وهذا صراط ربكم
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل اي الطرق المختلفه التي عدا هذا الطريق مثل اليهوديه
والنصرانيه وساير الملل وقيل الاهوا والبدع فتفرق بكم عن سبيله اي فتقعوا في الضلالات
روي ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال
هذا سبيل الله وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعوا اليه ثم تلا وان هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه وعن ابن عباس هذه الايات محكمات لم ينسخهن شي من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنه
ومن تركهن دخل النار فتفرق بكم منصوب باضمار ان بعد الفا في جواب
النهي والجمهور على فتفرق بتاء خفيفه والبزي بتشديدها فمن خفف حذف احدى التاءين
ومن شدد ادغم وتقدم هذا في تذكرون وبكم يجوز ان يكون مفعولا به في المعنى اي فتفرقكم
ويجوز ان يكون حالا اي وانتم معها كقوله

تدوس بنا الجماجم والتريبا

وختم هذه الايه بالتقوي وهي اتقا النار لمناسبة الامر باتباع الصراط فان من اتبعه وقى
نفسه من النار قال القرطبي في هذه الايه وهذه الايه
عظيمه عطفها على ما تقدم فانه لما نهى وامر حذر هنا عن اتباع غير سبيله فامر فيها باتباع طريقه
والصراط الطريق الذي هو دين الاسلام مستقيما نصب على الحال ومعناه مستويا قويما لا اعوجاج
فيه وقد بينه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وتشعبت منه طرق فمن سلك الجاده نجا ومن
خرج الى تلك الطرق افضت به الى النار قال تعالى فلا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله اي تميل روي ابن مسعود قال خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما خطا
ثم قال هذا سبيل الله ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله ثم قال هذه سبل
على كل سبيل منها شيطان يدعوا اليها ثم قرا هذه الايه واخرجه ابن ماجة وهذه السبل
تعم اليهوديه والنصرانيه والمجوسيه وساير اهل الملل والبدع والضلالات من اهل الاهوا
والشذوذ في الفروع وغير ذلك من اهل التعمق في الجدل والخوض في الكلام وهذه كلها عرضه
للزلل قاله ابن عطيه ثم اتينا موسى الكتاب الايه
اصل ثم المهله في الزمان وقد تاتي للمهله في الاخبار وقال الزجاج هو معطوف على
اتل تقديره اتل ما حرم ثم اتل ما اتيناه وقيل هو معطوف على قل اي على اضمار قل اي ثم قل اتينا
وقيل تقديره ثم اخبركم اتينا وقال الزمخشري عطف على وصاكم به قال

فان قلت كيف صح عطفه عليه بثم والايتا قبل التوصيه بدهر طويل قلت هذه التوصيه
قديمه لم تزل تتواصاها كل امة على لسان نبيها فكانه قيل ذلكم وصاكم به يا بني ادم قديما
وحديثا ثم اعظم من ذلك انا اتينا موسى الكتاب وقيل هو معطوف على ما تقدم قبل شطر السورة
من قوله ووهبنا له اسحق وقال ابن عطيه مهلتها في ترتيب القول الذي امر به محمد صلى
الله عليه وسلم كانه قال ثم مما وصيناه انا اتينا موسى الكتاب ويدعوا الى ذلك ان موسى
عليه السلام متقدم بالزمان على محمد صلى الله عليه وسلم وقال ابن القشيري في الكلام
محذوف تقديره ثم كنا قد اتينا موسى الكتاب قبل انزالنا القران على محمد عليه الصلاة والسلام
وقال ابو حيان والذي ينبغي ان يستعمل للعطف كالواو من غير اعتبار مهله وبذلك
قال بعض النحويين قال شهاب الدين وهذه استراحة وايضا لا يلزم من انتفا المهلة
انتفا الترتيب وكان ينبغي ان يقول من غير اعتبار ترتيب ولا مهلة على ان الغرض في هذه الايه
عدم الترتيب في الزمان تماما يجوز فيه خمسة اوجه احدها انه مفعول
من اجله اي لاجل تمام نعمتنا الثاني انه حال من الكتاب اي حال كونه تماما الثالث
انه نصب على المصدر لانه بمعنى اتيناه ايتا تمام لا نقصان الرابع انه حال من الفاعل اي
متممين الخامس انه مصدر منصوب بفعل مقدر من لفظه ويكون مصدرا على حذف الزوايد والتقدير
اتممناه اتماما وعلى الذي متعلق بتماما او بمحذوف على انه صفة هذا اذا لم يجعل مصدرا موكدا
وان جعل تعين جعله صفه واحسن فيه وجهان اظهرهما انه فعل ماض واقع صلة للموصول
وفاعله مضمر يعود على موسى اي تماما على الذي احسن فيكون الذي عبارة عن موسى عليه السلام
اي الذي احسنه موسى من العلم والحكمة او لاحسانه في الطاعة والعبادة وتبليغ الرسالة وقيل
كل من احسن قال ابو عبيدة على كل من احسن اي اتممنا فضيله موسى بالكتاب
على المحسنين اي اظهرنا فضله عليهم وقيل على المحسنين من قومه اي على من احسن من قومه
وكان فيهم محسن ومسي ويدل عليه قراة ابن مسعود على الذين احسنوا وقيل
الذي عبارة عما عمله موسى عليه السلام واتقنه اي اتماما على الذي احسنه موسى والثاني
ان احسن اسم على وزن افعل كافضل واكرم واستغنى بوصف الموصول عن صلته وذلك
ان الموصول متى وصف بمعرفة نحو مررت بالذي اخيك او بما يقارب المعرفه نحو مررت
بالذي خير منك وبالذي احسن منك جاز ذلك واستغنى به عن صلته وهو مذهب
الفرا وانشد

حتى اذا كانا هما اللذين
مثل الجديلين المحملجين

بنصب مثل على انه صفه للذين المنصوب على خبر كان ويجوز ان يكون الذي مصدريه واحسن
فعل ماض صلتها والتقدير تماما على احسانه اي احسان الله اليه واحسان موسى عليه السلام اليهم

وهو راي يونس والفرا كقولـــه

عسى الله ما اتاك من حسن في المرسلين ونصرا كالذي نصروا

وقد تقدم تحقيق هذا وفتح نون احسن قراة العامة وقرا يحيى ابن يعمر وابن ابي اسحق برفعها
وفيها وجهان اظهرهما انه خبر مبتدا محذوف اي الذي هو احسن فحذف على العايد وان لم
تطل الصله فهي شاذه من جهة ذلك وقد تقدم تحقيقه عند قوله ما بعوضة فيمن رفع بعوضه
الثاني ان يكون الذي واقعا موقع الذين واصله احسنوا بواو الضمير فحذفت
الواو اجتزا بحركة ما قبلها قال التبريزي وانشد

فلو ان الاطبا كانُ حولي وكان مع الاطبا الاساة

وقولـــه الاخر

اذا ما شاءُ ضروا من ارادوا ولا يالوهم احد ضرارا

وقولـــه الاخر

شبوا على المجد وشابوا واكتهل

يريد اكتهلوا فحذف الواو وسكن الحرف قبلها وقد تقدم ابيات اخر كهذه في غضون
هذا الكتاب ولكن جاهير النحاه يخص هذا بضرورة الشعر وتفصيلا وما عطف
عليه منصوب على ما ذكر في تماما والمعنى بيانا لكل شي يحتاج اليه من شرايع الدين وهدى
ورحمة هذا في صفة التوراة لعلهم بلقا ربهم يؤمنون قال ابن عباس كي يومنوا بالبعث
ويصدقوا بالثواب والعذاب وهذا كتاب انزلناه مبارك
الايه يجوز ان يكون كتاب وانزلناه ومبارك اخبارا عن اسم الاشارة عند من يجيز تعدد
الخبر مطلقا او بالتاويل عند من لم يجوز ذلك ويجوز ان يكون انزلناه ومبارك وصفين
لكتاب عند من يجيز تقديم الوصف غير الصريح على الوصف الصريح وقد تقدم تحقيق ذلك
في السورة قبلها في قوله يحبهم ويحبونه قال ابو البقا ولو كان قري مباركا بالنصب
على الحال لجاز ولا حاجة الى مثل هذا وقدم الوصف بالانزال لان الكلام مع منكري ان الله
ينزل على البشر كتابا ويرسل رسولا واما وصفه بالبركه فهو امر متراخ عنهم وجي بصفة الانزال
جمله فعليه اسند الفعل فيها الى ضمير المعظم نفسه مبالغة في ذلك بخلاف مالو جي بها اسما
مفردا والمراد بالكتاب القران ووصفه بالبركه اي لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين والمراد
انه كثير الخير والنفع فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون قيل اتقوا مخالفته رجا الرحمة وقيل
اتقوا لترحموا اي ليكون العوض بالتقوى رحمه الله تعالى ان تقولوا فيه وجهان
احدهما انه مفعول من اجله قال ابو حيان والعامل فيه انزلناه مقدرا مدلولا عليه
بنفس انزلناه الملفوظ به تقديره انزلناه ان يقولوا قال ولا جايز ان يعمل فيه انزلناه
الملفوظ به لئلا يلزم الفصل بين العامل ومعموله باجنبي وذلك ان مبارك اما صفة واما

جبر

خبر وهو اجنبي بكل من التقديرين وهذا الذي منعه هو ظاهر قول الكساي والفرا في
والثاني انها مفعول به والعامل فيه واتقوا اي واتقوا قولكم كيت وكيت وقولـــه
لعلكم ترحمون معترض جار مجرى التعليل وعلى كونه مفعولا من اجله يكون تقديره عند البصريين
على حذف مضاف تقديره كراهة ان يقولوا وعند الكوفيين يكون تقديره ان لا يقولوا قال
الكساي والفرا التقدير انزلناه لان لا يقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقولـــه يبين الله لكم ان
ان تضلوا وكقوله رواسي ان تميد بكم اي الا تميد بكم وهذا مطرد عندهم في هذا النحو وقد تقدم
ذلك مرارا وقرا الجمهور تقولوا بتا الخطاب وقرا ابن محيصن تقولوا بيا الغيبه ومعنى الايه
ان يقول اهل مكة انزل الكتاب وهو التوراة والانجيل على طايفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى
وان كنا ان مخففه من الثقيلة عند البصريين وهي هنا مهمله ولذلك
وليتها الجملة الفعليه وقد تقدم تحقيق ذلك وان الكوفيين يجعلونها بمعنى ما النافيه واللام بمعنى الا
والتقدير ما كنا عن دراستهم الا غافلين وقال الزجاج بمثل ذلك فنحا نحو الكوفيين وقال
قطرب ان بمعنى قد واللام زايده وقال الزمخشري بعد ان قرر مذهب البصريين كما قدمناه والا صل
انه كنا عن عبادتهم فعند رلها اسما محذوفا هو ضمير الشان كما يقدر النحويون ذلك في ان بالفتح اذا
خففت وهذا مخالف لنصوصهم وذلك انهم نصوا على ان ان بالكسر اذا خففت ووليتها الجملة الفعليه
الناسخه فلا عمل لها لا في ظاهر ولا في مضمر وعن دراستهم متعلق بخبر كنا وهو غافلين وفيه دلالة
على بطلان مذهب الكوفيين في زعمهم ان اللام بمعنى الا ولا يجوز ان يعمل ما بعد الا فيما قبلها فكذلك
ما هو بمعناها قال ابو حيان ولهم ان يجعلوا عنها متعلقا بمحذوف وتقدم ايضا خلاف
ابي علي في ان هذه اللام ليست لام الابتدا بل لام اخرى ويدل ايضا على ان اللام لام ابتدا لزمت
للفرق فجاز ان يتقدم معمولها عليها لما وقعت في غير ما هو لها اصل كما جاز ذلك
في ان زيدا طعامك لاكل حيث وقعت في غير ما هو لها اصل ولم يجز ذلك فيها اذا وقعت فيما هو لها
اصل وهو دخولها على المبتدا وقال ابو البقا واللام في لغافلين عوض او فارق بين
ان وما قال شهاب الدين قوله عوض عبارة غريبه واكثر ما يقال انها عوض عن التشديد
الذي ذهب من ان وليس بشي قال المفسرون ان هي المخففه من الثقيلة
واللام هي الفارقة بينها وبين النافيه والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمعنى اثبات
الحجه عليهم بانزال القران على محمد صلى الله عليه وسلم كي لا يقولوا يوم القيمة ان التوراة والانجيل
انزلا على طايفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال القران عليهم وقولـــه
وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ليس بلغتنا وقولــه او يقولوا لو انا انزل
علينا الكتاب لكنا اهدى منهم اي لئلا يقولوا ويحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال
قد جاكم بينه من ربكم وهو القران وما جابه الرسول صلى الله عليه وسلم حجة واضحة بلغة تعرفونها وهدى

اي عن تلاوة كتبهم وعن لغاتهم
ولم يبلغ عن دراستهما لان كل
طايفه جاهلة

ورحمة فان قيل البينه والهدي واحد فما فايدة التكرار فالجواب القران
بينه فيما يعلم سمعا وهو هدي فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفايدة صح هذا العطف ومعني
ورحمة اي نعمة في الدين فقد جاكم جواب شرط مقدر فقدره الزمخشري ان صدقتم فيما كنتم
تعدون من انفسكم فقد جاكم قال وهو من احسن الحدوف وقدره غيره ان كنتم كما تزعمون انكم
اذا انزل عليكم كتاب تكونون اهدي من اليهود والنصاري فقد جاكم ولم يونث الفعل لان التانيث
مجازي وللفصل بالمفعول ومن ربكم يجوز ان يتعلق بجاكم وان يتعلق بمحذوف علي انه صفة لبينه
وقوله وهدي ورحمة محذوف بعدهما من ربكم فمن اظلم الظاهر انها جملة مستقله
وقال بعضهم هي جواب شرط مقدر تقديره فان كذبتم فلا احد اظلم منكم والجمهور علي كذب مشددا
وبايات الله متعلق بها به وقرا يحيي ابن وثاب وابن ابي عبله كذب بالتخفيف وبايات الله يجوز
ان يكون مفعولا وان يكون حالا اي كذب ومعه ايات الله وصدف مفعوله محذوف
اي وصدف عنها غيره والمراد تعظيم كفر من كذب بايات الله وصدف عنها اي منع لان الاول
ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب
وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب
هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكه الايه لما بين انه لما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة
للعلة بين انهم لا يومنون البته وشرح احوالا توجب الياس عن دخولهم في الايمان فقال
هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة بالعذاب او تاتيهم الملايكه عند الموت لقبض ارواحهم ونظير
هذه الايه في سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وهل استفهام معناه النفي
والمعني ينظرون ينتظرون والتقدير انهم لا يومنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلثه
او ياتي ربك تقدم انه علي حذف مضاف وقرا الاخوان الا ان ياتيهم الملايكه بيا منقوطة
من تحت لان التانيث مجازي وهو نظير فناداه الملايكه وقرا ابو العالية وابن سيرين او ياتي
بعض بالتانيث كقوله يلتقطه بعض السيارة فان قيل او ياتي ربك هل يدل
علي جواز المجي والغيبة علي الله فالجواب من وجوه الاول ان هذا حكاية
عن الكفار واعتقاد الكافر ليس بحجه والثاني ان هذا مجاز ونظيره قوله تعالي فاتي
الله بنيانهم من القواعد والثالث قيام الدلايل القاطعة علي ان المجي والغيبه علي الله محال
واقربها قول ابراهيم عليه السلام في الرد علي عبدة الكواكب لا احب الافلين فان قيل
قوله او ياتي ربك لا يمكن حمله علي اتيان اثر من اثار قدرته لان علي هذا التقدير يصير هذا عين
قوله او ياتي بعض ايات ربك فوجب حمله علي ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب
المعتمد ان هذا حكايه مذهب الكفار فلا يكون حجه وقيل ياتي ربك بلا كيف لفصل القضا يوم
القيمه كقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقال ابن عباس ياتي امر ربك فيهم بالقتل

اوغيره وقيل ياتي ربك بالعذاب وقيل هذا من المتشابه الذي لا يعلم تاويله الا الله تعالي
او ياتي بعض ايات ربك وهو المعجزات القاهره يوم ياتي بعض ايات ربك
الجمهور علي نصب يوم وناصبه ما بعد لا وهذا علي احد الاقوال الثلاثه في لا وهي
انها تتقدم معمول ما بعدها عليها مطلقا ولا يتقدم مطلقا ويفصل في الثالث بين ان يكون جواب قسم فيمتنع
اولا فيجوز وقرا زهير الفرقبي يوم بالرفع وهو مبتدا وخبره الجملة بعده والعايد منها
اليه محذوف اي لا ينفع فيه وقرا الجمهور ينفع بالياء من تحت وقرا ابن سيرين تنفع بالتاء من فوق قال
ابو حاتم ذكروا انه غلط قال شهاب الدين لان الفعل مسند لمذكر وجوابه انه لما
اكتسب بالاضافة التانيث اجري عليه حكمه كقوله
وتشرق بالامر الذي قد اذعته كما شرقت صدر القناة من الدم
وقد تقدم تحقيق هذا اول السورة وانشد سيبويه
مشين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح النواسم
وقيل لان الايمان بمعني العقيده فهو كقولهم اتته كتابي فاحتقرها اي صحيفتي وسالتي
وقال النحاس في هذا شي دقيق ذكره سيبويه وذلك لان الايمان والنفس كل منهما يشتمل
علي الاخر فانث الايمان اذ هو من النفس وبها وانشد سيبويه
مشين كما اهتزت البيت
وقال الزمخشري في هذه القراه لكون الايمان مضافا الي ضمير المونث الذي هو بعضه
كقولهم ذهبت بعض اصابعه قال ابو حيان وهو غلط لان الايمان ليس بعضا للنفس قال
شهاب الدين وقد تقدم انفا ما يشهد لصحة هذه العبارة من كلام النحاس في قوله عن سيبويه
وذلك ان الايمان والنفس كل منهما مشتمل علي الاخر فانث الايمان اذ هو من النفس وبها فلا فرق
بينها بين العبارتين اي لا فرق بين ان يقول هو منها وبها او هو بعضها والمراد في العبارتين المجاز
اجمعوا علي ان المراد بهذه الايه علامة القيمه عن البرا ابن عازب رضي الله عنه
قال كنا نتذاكر الساعه اذ اشرف علينا رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال
ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال انها لا تقوم حتي تروا قبلها عشر ايات الدخان
ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال
وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسي عليه السلام ونارا تخرج من عدن وروي
ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتي تطلع الشمس
من مغربها فاذا طلعت وراها الناس امنوا اجمعين وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وروي ابو موسي الاشعري رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلي الله عليه وسلم يد الله بسيطتان لمسي الليل ليتوب بالنهار ولمسي في
النهار ليتوب بالليل حتي تطلع الشمس من مغربها وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من تاب قبل ان تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه وعن

زر ابن حبيش قال اتيت صفوان ابن عسال المرادي رضي الله عنه فذكر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان الله جعل بالمغرب بابا مسيرة عرضه سبعون عاما لا يغلق مالم تطلع الشمس
من قبله وذلك قول الله عز وجل يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وروي ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
ثلث اذا خرجن لم ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الدجال والدابه وطلوع
الشمس من المغرب لم تكن امنت في هذه الجملة ثلثة اوجه احدها انها في محل نصب
لانها نعت لنفسا وفصل بالفاعل وهو ايمانها بين الصفة وموصوفها لانه ليس باجنبي اذ قد اشترك
الموصوف الذي هو المفعول والفاعل في العامل فعلى هذا يجوز ضرب هندا غلامها القرشيه وقوله
او كسبت عطف على لم تكن امنت وفي هذه الايه بحوث حسنه تتعلق بعلم العربيه وعليها تبتني مسايل
من اصول الدين وذلك ان المعتزلي يقول مجرد الايمان الصحيح لا يكفي بل لا بد من انضمام عمل يقترن
به ويصدقه واستدل بظاهر هذه الايه وذلك كما قال الزمخشري لم تكن امنت من قبل
صفه لقوله نفسا او كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا جات
وهي ايات ملجية مضطرة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينيذ نفسا غير مقدمة ايمانها
قبل ظهور الايات او مقدمه ايمانها غير كاسبة خيرا في ايمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس
الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكسب خيرا ليعلم ان قوله
الذين امنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغي ان ينفك احداهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبها
ويسعد والا فالشقوة والهلاك وقد اجاب الناس عن هذا الظاهر بان المعنى بالاية الكريمة
انه اذا اتى بعض الايات لا ينفع نفسا كافرة ايمانها الذي اوقعته اذ ذاك ولا ينفع نفسا سبق
ايمانها وما كسبت فيه خيرا فقد علق نفي الايمان باحد امرين وصفين اما نفي سبق الايمان
فقط واما سبقه مع نفي كسب الخير ومفهومه انه ينفع الايمان السابق وحده او السابق ومعه الخير
ومفهوم الصفة قوي فيستدل بالايه لمذهب اهل السنة فقد قلبوا دليلهم دليلا عليهم وقد اجاب
القاضي ناصر الدين ابن المنير عن قول الزمخشري فقال قال احمد هو يروم الاستدلال
على ان الكافر والعاصي في الخلود سوا حيث سوى في الاية بينهما في عدم الانتفاع بما استدركانه بعد
ظهور الايات ولا يتم ذلك فان هذا الكلام في البلاغة يلقب باللف واصله يوم ياتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن مومنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب خيرا قبل ما تكسبه
من الخير بعد فلف الكلامين فجعلهما كلاما واحدا ايجازا وبلاغة ويظهر بذلك انها لا تخالف
مذهب الحق فلا ينفع بعد ظهور الايات اكتساب الخير وان نفع الايمان المتقدم من الخلود فهي بالرد على
مذهبه اولى من ان تدل له الثاني ان هذه الجملة في محل نصب على الحال من الضمير المجرور قاله ابو البقا
يعني من الها في ايمانها الثالث ان تكون مستانفه وبهذا بدا ابو البقا وثنى بالحال وجعل الوصف
ضعيفا كانه استشعر ما ذكره الزمخشري فقر من جعلها نعتا وابو حيان جعل الحال بعيدا
والاستيناف ابعد منه ثم قال تعالى قل انتظروا انا منتظرون وهذا وعيد وتهديد

نيال

ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا الايه قرا الاخوان فارقوا من المفارقة
قال القرطبي وهي قراة علي بن ابي طالب رضي الله عنه من المفارقة والفراق على معنى انهم تركوا
دينهم وخرجوا عنه وكان علي رضي الله عنه يقول والله ما فرقوه ولكن فارقوه وقال
شهاب الدين وفيها وجهان احدهما ان فاعل بمعنى فعل نحو ضاعفت الحساب وضعفته وقيل
هي من المفارقة وهي الترك والتخلية ومن فرق دينه فامن ببعض وكفر ببعض فقد فارق الدين القيم
وقرا الباقون فرقوا بالتشديد وقرا الاعمش وابو صالح وابراهيم فرقوا مخففة الرا قال
ابو البقا وهو بمعنى المشدد ويجوز ان يكون بمعنى فصلوه عن الدين الحق وقد تقدم معنى الشيع اي
صاروا فرقا مختلفه قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملايكة ويزعمون انهم بنات
الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون هاولا شفعاونا عند الله وكانوا شيعا اي فرقا واحزابا
في الضلالة وقال مجاهد وقتاده هم اليهود والنصارى لان النصارى تفرقوا فرقا وبكفر
بعضهم بعضا واليهود اخذوا ببعض الكتاب وتركوا بعضا وقال تعالى وما تفرق الذين
اوتوا الكتاب وقال ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله وهل الايه عامه في جميع الكفار وكل
من ابتدع وقيل هم اهل البدع والشبهات من هذه الامه روي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعايشه رضي الله عنها يا عايشه ان الذين فارقوا دينهم
وكانوا شيعا هم اصحاب البدع واصحاب الاهوا من هذه الامه وروي عبد الله ابن عمر رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بني اسرايل تفرقت على اثنين وسبعين فرقة ملة
وتفرق امتي على ثلاث وسبعين مله كلهم في النار الا واحدة قال من هي يا رسول الله قال
ما انا عليه واصحابي قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان احسن الحديث كتاب
الله واحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الامور محدثاتها ورواه جابر مرفوعا
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لست منهم في محل رفع خبرا لان ومنهم هو خبره
ليس اذ به تتم الفايدة كقول النابغه

اذا حاولت في اسد فجورا فاني لست منك ولست مني

ونظيره من تبعني فانه مني وعلى هذا فيكون في شي متعلقا بالاستقرار الذي تعلق به منهم
اي لست مستقرا منهم في شي اي من تفريقهم ويجوز ان يكون في شي الخبر ومنهم حال
مقدمة عليه وذلك على حذف مضاف اي لست في شي كاين من تفريقهم فلما قدمت الصفة
نصبت حالا في المعنى قولان الاول ان اريد اهل الاهوا
فالمعنى انت بري منهم وهم منك برا اي انك بعيد من اهوايهم ومذاهبهم والعقاب
اللازم على ذلك الا باطيل مقصور عليهم لا يتعداهم وان اريد اليهود والنصارى قال
السدي معناه لم تومر بقتالهم فلما امر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لان المعنى لست من قتالهم في هذا
الوقت في شي فورود الامر بالقتال في وقت اخر لا يوجب النسخ ثم قال انما امرهم الى
الله يعني في الجزا والمكافاه والامهال ثم ينبيهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد

من جا بالحسنة فله عشر امثالها انما ذكر العدد والمعدود
مونث لاوجه منها ان الاضافة لها تاثير كما تقدم غير مرة فاكتسى المذكر من المونث التانيث
فاعطي حكم المونث في سقوط التا من عدده ولذلك يونث فعله حال اضافته لمونث نحو يلتقطه بعض
السيارة وقوله

كما شرقت صدر القناة من الدم

تسفهت اعاليها مر الرياح

الي غير ذلك مما تقدم تحقيقه ومنها ان المذكر عبارة عن مونث فروعي المراد دون اللفظ عليه
قوله

وان كلابا هذه عشر ابطن وانت بري من قبايلها العشر

لم يلحق التا في عدد ابطن وهي مذكر لانها عبارة عن مونث وهي القبايل فكانه قيل وان كلابا هذه
عشر قبايل ومثله قول عمرو بن ابي ربيعة

وكان مجني دون من كنت اتقي ثلاث شخوص كاعبان ومعصر

لم يلحق التا في عدد شخوص وهي مذكر لما كانت عبارة عن النسوة وهذا احسن مما قبله للتصريح بالمونث
في قوله كاعبان ومعصر وهذا كما انه اذا اريد بلفظ مونث معنى مذكر فانهم ينظرون الي المراد دون
اللفظ فيلحقون التا في عدد المونث ومنه قول الشاعر

ثلثة انفس وثلاث ذود لقد جار الزمان علي عيالي

فالحق التا في عدد انفس وهي مونثه لانها يراد بها ذكور ومثله اثنتي عشرة اسباطا في احد الوجهين
وسياتي ان شا الله تعالي في موضعه ومنها انه راعي الموصوف المحذوف والتقدير فله عشر
حسنات امثالها ثم حذف الموصوف واقام صفته مقامه تاركا للعدد علي حاله ومثله
مررت بثلثه نسابات الحق التا في عدد المونث مراعاة للموصوف المحذوف اذ الاصل بثلثة
رجال نسابات ويويد هذا قراة يعقوب والحسن وسعيد بن جبير والاعمش وعيسى بن عمر
عشر بالتنوين امثالها بالرفع صفة لعشر اي فله عشر حسنات امثال تلك الحسنه وهذه القراة
سالمه من تلك التاويل المذكور في القراة المشهوره وقال ابو علي اجتمع هنا امران كل منهما
يوجب التانيث فلما اجتمعا قوي التانيث احدهما ان الامثال في المعنى حسنات
والثاني ان المضاف الي المونث قد يونث وان كان مذكرا كقول من قال قطعت بعض اصابعه يلتقطه بعض السيارة
وقد يجي التانيث كقوله ثلث شخوص كاعبان ومعصر اراد بالشخوص النسا والاخران المضاف
قال بعضهم التقدير بالعشر ليس المراد منه التحديد بل
المراد الاضعاف مطلقا كقول القايل ان اسديت الي معروفا لاكافينك بعشر امثاله
وفي الوعيد يقال لئن كلمتني واحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هنا ويدل
علي انه ليس المراد التحديد قوله تعالي مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت
سبع سنابل في كل سنبلة مايه حبه والله يضاعف لمن يشا وقال ابن عمر الايه في غير الصدقات

ومن جا بالسيئة فلا يجزي الا مثلها اي الا جزا يساويها روي ابو ذر رضي الله عنه
ان النبي صلي الله عليه وسلم قال الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اغفر فالويل لمن غلبت
احاده اعشاره وقال عليه السلام حكاية عن الله عز وجل اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها
وان لم يعملها فان عملها فعشر امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فسيئة واحدة وروي
ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا احسن احدكم اسلامه فكل حسنة
يعملها تكتب بعشرة امثالها الي سبعمايه ضعف وكل سيئة يعملها تكتب بمثلها حتي يلقا الله عز وجل
ثم قال تعالي وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا زاد علي عقاب سياتهم وههنا
سوالات السوال الاول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد علي نهاية
التغليظ فما وجه المماثلة فالجواب انه كان الكافر علي عزم انه لو عاش ابدا
لبقي علي ذلك الاعتقاد فلما كان العزم موبدا عوقب بعقاب الابد بخلاف المسلم المذنب
فانه يكون علي عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعه السوال
الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعلها بدلا عن صيام ستين يوما في كفارة الظهار والجماع
في نهار رمضان وتارة جعلها بدلا عن صيام ثلثه ايام فدل علي ان المساواه غير معتبرة وجوابه
ان المساواه انما تحصل بوضع الشرع السوال الثالث اذا اوضح انسانا موضحتين
وجب فيهما ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فها هنا ازدادت
الجناية وقل العقاب فالمساواه غير معتبره وجوابه ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته
السوال الرابع انه يجب في مقابلة تفويت كل واحد من اعضا الادمي ديه ثم اذا قتله
وفوت كل الاعضا وجب دية واحدة وذلك يمنع القول برعاية المماثله وجوابه
ان ذلك من باب تحكمات الشريعة قل انني هداني ربي الي صراط مستقيم
الايات لما علم رسوله دلايل التوحيد والرد علي القايلين بالشركا والاضداد وبالغ في
تقرير اثبات القضا والقدر ورد علي اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله
قل انني هداني ربي الي صراط مستقيم وذلك يدل علي ان الهدايه لا تحصل الا بالله
وقال القرطبي لما بين ان الكفار تفرقوا بين ان الله تعالي هداه الي الصراط المستقيم
وهو دين ابراهيم عليه السلام دينا نصبه من اوجه احدها انه نصب
علي الحال قاله مطرب وقيل انه مصدر علي المعنى اي هداني هدايه دين قيم او علي اضمار عرفني
دينا او الزموا دينا وقال ابو البقا انه مفعول ثان لهداني وهو غلط لان المفعول
الثاني هنا هو المجرور بالي فاكتفي به وقال مكي انه منصوب علي البدل
من محل الي صراط وقيل بهداني مقدرة لدلالة هداني الاول عليها وهو كالذي قبله في المعنى
قيما قرا الكوفيون وابن عامر قيما بكسر القاف وفتح اليا مخففه والباقون
بفتحها وكسر اليا مشدده ومعناه القويم المستقيم وقدم توجيه احدي القراتين في النساء
والمايده قال الزمخشري القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو ابلغ من القايم

واما قراة اهل الكوفة فقال الزجاج هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول
والشبع والتاويل دينا ذا قيم ووصف الدين بهذا المصدر مبالغة ملة بدل
من دينا او منصوب باضمار اعني وحنيفا قد ذكر في البقرة والنسا والمايدة والمعنى هداني وعرفني
ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم وصف ابراهيم بقوله وما كان من المشركين والمقصود
منه الرد على المشركين قل ان صلاتي ونسكي الاية لما عرفه الدين المستقيم
عرفه كيف يقوم به ويوديه وهذه الاية تدل على انه يودي العبادة مع الاخلاص واكده بقوله
لا شريك له وهذا من اقوى الدلايل على ان شرط الصلاة ان يوتى بها مقرونة بالاخلاص وقرا
الحسن نسكي باسكان السين واختلفوا في المراد بالنسك فقيل المراد به الذبيحة بعينها وجمع
بين الصلاة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر فقيل المراد بالصلاة ههنا العيد وقيل
صلاة الليل وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال النسك سبايك الفضة كل سبيكة
منها نسكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة
المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله عز وجل الا ان الغالب
عليه في العرف الذبح ومحياي ومماتي لله قرا نافع ومحياي بسكون يا المتكلم
وفيها الجمع بين ساكنين قال القاضي كقولهم التقت حلقتا البطان ولفلان ثلثا
المال بثبوت الالفين وقد طعن بعض الناس على هذه القراة بما ذكر من الجمع بين الساكنين
ويتعجب من كون هذا القاري يحرك يا مماتي ويسكن يا محياي عنه وقرا نافع في رواية محياي
بكسر اليا وهي تشبه قراة حمزة في مصرخي وسياتي ان شا الله تعالى وقرا ابن ابي اسحق
وعيسى والجحدري ومحيي بابدال الالف يا وادغامها في يا المتكلم وهي لغة هذيل وانشد
عليها قول ابي ذويب

سبقوا هويّ واعنقوا لهواهم فتخرموا ولكل جنب مصرع

اعلم ان المحيا والممات ليس لله بمعنى انهما يوتى بهما لطاعة الله تعالى
فان ذلك محال بل بمعنى كونهما لله انهما حاصلان بخلق الله تعالى وذلك من ادل
الدلايل على ان طاعة العبد مخلوقة لله تعالى وقال بعض المفسرين محياي بالعمل
الصالح ومماتي اذا مت على الايمان لله رب العالمين وقيل طاعتي في حياتي لله وجزايي
بعد مماتي من الله رب العالمين واعلم انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلاته وساير عباداته
وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضايه وحكمه وقال القرطبي قوله
ومحياي اي ما اعمله في حياتي ومماتي اي ما اوصي به بعد وفاتي لله رب العالمين اي افرده بالتقرب
بها اليه ثم نص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد
امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المسلمين لقضا الله وقدره ومعلوم انه ليس اولا لكل مسلم
فوجب ان يكون المراد كونه اولا لمسلمي زمانه قل اغير الله ابغي ربا الايه
لما امره عليه السلام بالتوحيد المحض امر ان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد

وتقرير

وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا وعبدة الكواكب
اشركوا والقايلون بان المسيح ابن الله والملايكة بنات الله اشركوا فهولاء هم فرق المشركين وكلهم يعترفون
بان الله سبحانه وتعالى هو الخالق للكل لان عبدة الاصنام معترفون بان الله تعالى هو خالق
السموات والارض وكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاكوان والاصنام باسرها واما
القايلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه وتعالى الشيطان محدث
وان محدثه هو الله تعالى واما القايلون بالمسيح والملايكة فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه وتعالى
خلق الكل فثبت ان طوايف المشركين اطبقوا على ان الله خالق هولاء الشركا واذا عرف
هذا فالله تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد اغير الله ابغي ربا مع ان هولاء الذين اتخذوا
ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشيا وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب
وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت ان اتخاذ
رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني ان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته
وثبت ان واجب الوجود واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته
لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان الامر كذلك كان الله تعالى ربا لكل شي واذا ثبت
هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا
للخالق وهذا هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شي قال
ابن عباس يعني ربا اي سيدا والها وهو رب كل شي وذلك ان الكفار كانوا يقولون
للنبي صلى الله عليه وسلم ارجع الى ديننا قال ابن عباس كان الوليد بن المغيرة يقول
اتبعوا سبيلي احمل عنكم اوزاركم فقال الله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم
الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يوخذ احد بذنب احد غيره قال
القرطبي واصل الوزر الثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك وهو هنا
الذنب كما قال وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وقد تقدم قال الاخفش يقال
وزر يزر ووزر يوزر وزرا ويجوز ازرا قيل نزلت ردا على العرب في الجاهلية من
مواخذة الرجل بابيه وابنه وبجريرة حليفه قال القرطبي ويحتمل ان يكون المراد بهذه الايه
في الاخرة وكذلك التي قبلها فاما في الدنيا فقد يواخذ بعضهم بجرم بعض لا سيما اذا لم ينه الطايع
العاصي كما تقدم في حديث ابي بكر رضي الله عنه عليكم انفسكم وقال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن
الذين ظلموا منكم خاصة ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقالت زينب بنت
جحش يا رسول الله انهلك وفينا الصالحون قال نعم اذا كثر الخبث قال
العلما معناه اولاد الزنا والخبث بفتح البا اسم للزنا واوجب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم
دية الخطا على العاقلة حتى لا يبطل دم المسلم وذلك بالاجماع فدل ذلك على ما قلناه
ثم بين تعالى ان رجوع هولا المشركين الى موضع لا حاكم ولا امر الا لله تعالى وهو قوله ثم
الى ربكم مرجعكم فينبيكم بما كنتم فيه تختلفون وهو الذي جعلكم خلايف

الارض وفيه وجوه احدها ان محمدا صلي الله عليه وسلم خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم اي اهلك القرون الماضيه وجعلكم يا امة محمد خلفا منهم تخلفونهم في الارض وتعمروها بعدهم والخلايف جمع خليفة كالوصايف جمع وصيفه وكل من جا بعد من مضي فهو خليفة لانه يخلفه وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفا الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق ليبلوكم فيما اتاكم ليختبركم فيما رزقكم يعني يبتلي الغني والفقير والشريف والوضيع والحر والعبد ليظهر منكم ما يكون عليه الثواب والعقاب ثم قال ان ربك سريع العقاب لان ما هو ات فهو سريع قريب وقيل هو الهلاك في الدنيا وانه لغفور رحيم قال عطا سريع العقاب لاعدايه غفور لاوليايه رحيم بهم واكد قوله لغفور باللام دلالة علي سعة رحمته ولم يوكد سرعة العقاب بذلك هنا وان كان قد اكد ذلك في سورة الاعراف لان هناك المقام مقام تخويف وتهديد وبعد ذكر قصة المعتدين في السبت ويعرم فناسب تاكيد العقاب هناك واتي بصفتي الغفران والرحمة ولم يات في جانب العقاب الا بصفة واحدة دلالة علي حلمه وسعة مغفرته ورحمته روي جابر ابن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم قال من قرا ثلث ايات من اول سورة الانعام الي قوله ويعلم ما تكسبون وكل الله تعالي به اربعين الف ملك يكتبون له مثل عبادتهم الي يوم القيمه وينزل ملك من السماء السابعه ومعه مرزبة من حديد فاذا اراد الشيطان ان يوسوس او يوحي في قلبه شيا ضربه بها فكان بينه وبينه سبعون حجابا فاذا كان يوم القيمة يقول الرب تبارك وتعالي امش في ظلي وكل من ثمار جنتي واشرب من ما الكوثر واغتسل من ما السلسبيل وانت عبدي وانا ربك

سورة الاعراف

قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكيه وقال قتاده مكيه غير قوله تعالي واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الي قوله يفسقون ثمان ايات وهي مايتان وست ايات وثلثة الاف وثلثمايه وخمس وعشرون كلمه واربعة عشر الفا وثلثمايه وعشرة احرف

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

قوله تعالي المص قال ابن عباس رضي الله عنهما المص انا الله افصل وعنه انا الله اعلم وافصل وقد تقدم الكلام علي الاحرف المقطعه في اول الكتاب وقال السدي المص علي هجا قولنا في اسماء الله انا المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ علي قوله انا الله افصل اولي من حمله علي قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كان العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قوله المص علي هذا المعني بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء علي ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظه موضوعة في اللغة لذلك المعني انفتحت طريقة الباطنيه في سائر الفاظ القران بايشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم انه من اسما الله تعالي فابعد لانه ليس جعله اسما لله اولي

من جعله اسما لبعض رسله من الملايكة او الانبيا ولان الاسم انما يصير للمسمي بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسما الالقاب لا تفيد فايدة في المسميات بل هي قايمة مقام الاشارات ولله تعالي ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد **قوله تعالي** كتاب يجوز ان يكون خبرا عن الاحرف قبله وان يكون خبر المبتدا مضمر اي هو كتاب كذا قدره الزمخشري ويجوز ان يكون كتاب مبتدا وانزل صفته وفلا يكن خبره والفا زايده علي راي الاخفش اي كتاب موصوف بالانزال اليك لا يكن في صدرك حرج منه وهو بعيد جدا والقايم مقام الفاعل في انزل ضمير عايد علي الكتاب ولا يجوز ان يكون الجار لئلا تخلوا الصفة من عايد والمراد بالكتاب القران فان قيل الدليل الذي دل علي صحة نبوة محمد صلي الله عليه وسلم هو ان الله تعالي خصه بانزال هذا القران فما لم يعرف هذا المعنا لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نعرف نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة من عند الله بقوله لزم الدور فالجواب نحن نعلم بمحض العقل ان هذه السورة كتاب انزل اليه من عند الله لانه صلي الله عليه وسلم ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم ولا طالع من كتاب ولم يخالط العلما والشعرا واهل الاخبار وانقضي من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شي من هذه الاحوال ثم بعد انقضا الاربعين ظهر هذا الكتاب العزيز المشتمل علي علوم الاولين والاخرين وصريح العقل يشهد ان هذا لا يحصل الا بطريق الوحي من عند الله تعالي فثبت بهذا الدليل العقلي ان هذا الكتاب انزل علي محمد من عند ربه واله احتج القايلون بخلق القران بقوله كتاب انزل اليك فوصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الي حال وذلك لا يليق بالقديم فدل علي انه محدث والجواب ان الموصوف بالانزال والتنزيل علي سبيل المجاز هو هذه الحروف والنزاع في كونها محدثه مخلوقه فان قيل هب ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقيه بدليل انها متواليه وكونها متواليه يشعر بعدم بقايها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقي زمانين كيف يعقل وصفه بالنزول فالجواب انه تعالي احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السما الي الارض ويعلم محمدا صلي الله عليه وسلم تلك الحروف والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازله هو ان مبلغها نزل من السماء الي الارض الذين اثبتوا لله تعالي مكانا تمسكوا بهذه الايه فقالوا ان كلمة من لابتدا الغايه وكلمة الي لانتها الغايه فقوله انزل اليك يقتضي حصول مسافه مبداها هو الله تعالي وغايتها هو محمد صلي الله عليه وسلم وذلك يدل علي انه تعالي مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الي اسفل فالجواب لما ثبت بالدلايل القاطعة ان المكان والجهة علي الله تعالي محال وجب حمله علي التاويل وهو ان الملك انتقل **قوله تعالي** فلا يكن في صدرك حرج قال مجاهد شك والخطاب للرسول صلي الله عليه وسلم والمراد به الامه وسمي الحرج الشك

حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح الصدر لعلة وقال ابو العاليه حرج ضيق والمعنى لا تضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ قال الكيا فظاهره النهي ومعناه نفي الحرج عنه اي لا تضيق صدرك الا يومنوا به فانما عليك البلاغ وليس عليك سوى الانذار به ومثله قوله فلعلك باخع نفسك الا يكونوا مومنين **قوله تعالى** منه متعلق بحرج ومن سببيه اي حرج بسببه تقول حرجت منه اي ضقت بسببه ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة له اي حرج كاين وصادر منه والضمير في منه يجوز ان يعود على الكتاب وهو الظاهر ويجوز ان يعود على الانزال المدلول عليه بانزل او على الانذار او على التبليغ المدلول عليهما بسياق الكلام او على التكذيب الذي تضمنه المعنى والنهي في الصورة للحرج والمراد الصادر منه مبالغة في النهي عن ذلك كانه قيل لاتتعاط اسبابا ينشا عنها حرج وهو من باب لا اربنك ههنا النهي متوجه على المتكلم والمراد به المخاطب كانه قال لا تكن بحضرتي فاراك ومثله فلا يصدنك عنها من لا يومن بها **قوله تعالى** لتنذر به في متعلق هذه اللام ثلثة اوجه احدها انها متعلقة بانزل اي انزل اليك للانذار وهذا قول الفرا قال اللام في لتنذر منظوم بقوله انزل على التقديم والتاخير على تقدير كتاب الله تعالى انزل اليك لتنذر به فلا يكن وتبعه الزمخشري والحوفي وابو البقا على ذلك وعلى هذا تكون جملة النهي معترضة بين العلة ومعلولها وهو الذي عناه الفرا بقوله على التقديم والتاخير والثاني ان اللام متعلقة بما تعلق به خبر الكون اذ التقدير فلا يكن حرج مستقرا في صدرك لاجل الانذار كذا قاله ابو حيان عن ابن الانباري فانه قال وقال ابن الانباري التقدير فلا يكن في صدرك حرج منه كي تنذر به فجعله متعلقا بما تعلق به في صدرك وكذا علقه به صاحب النظم فعلى هذا لا تكون الجملة معترضة قال شهاب الدين الذي نقله الواحدي عن نص ابن الانباري في ذلك ان اللام متعلقة بالكون وعن صاحب النظم ان اللام بمعنى ان وسياتي تنصيصهما ان شاء الله فيجوز ان يكون لهما كلامان الثالث انها متعلقة بنفس الكون وهو مذهب ابن الانباري والزمخشري وصاحب النظم على ما نقله ابو حيان قال ابو بكر بن الانباري ويجوز ان تكون اللام صلة للكون على معنى فلا يكن في صدرك شي لتنذر كما تقول للرجل لا تكن ظالما لتقضي صاحبك دينه فتحمل لام كي على الكون وقال الزمخشري فان قلت بم تعلق به لتنذر قلت بانزل اي انزل لانذارك به او بالنهي لانه اذا لم يخفهم انذرهم وكذا اذا علم انه من عند الله شجعه اليقين على الانذار قال ابو حيان فقوله بالنهي ظاهره انه يتعلق بفعل النهي فيكون متعلقا بقوله فلا يكن وكان في تعليق المجرور والعمل في الظرف فيه خلاف ومبناه على ان كان الناقصة هل تدل على حدث ام لا فمن قال انها تدل على الحدث جوز ذلك ومن قال لا تدل عليه منعه قال شهاب الدين قاله الزمخشري مسبوق اليه هذا الوجه بل ليس في عبارته ما يدل على انه تعلق بيكون بل قال بالنهي فقد يريد بما تضمنه من المعنى وعلى تقدير ذلك فالصحيح ان الافعال الناقصة كلها لها دلالة على الحدث الا ليس وقد اقمت على ذلك ادلة وايت من اقوال الناس بما يشهد لصحة ذلك كقول سيبويه وغيره في غير هذا الموضوع

وقال

وقال صاحب النظم فيه وجه اخر وهو ان يكون اللام بمعنى ان والمعنى لا يضيق صدرك ولا تضعف عن ان تنذر به والعرب تضع هذه اللام في موضع ان كقوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله وفي موضع اخر ليطفئوا فهما بمعنى واحد قال شهاب الدين هذا قول ساقط جدا كيف يكون حرف مختص بالافعال يقع موقع اخر مختص بالاسماء **قوله تعالى** وذكرى يجوز ان يكون في محل رفع او نصب او جر فالرفع من وجهين احدهما انها عطف على كتاب الله عز وجل اي كتاب وذكرى اي تذكرة فهي اسم مصدر وهذا قول الفرا والثاني من وجهي الرفع انها خبر مبتدا مضمر اي هو ذكرى وهذا قول الزجاج والنصب من ثلثة اوجه احدها انه منصوب على المصدر بفعل من لفظه تقديره وتذكر ذكرى اي تذكيرا الثاني انها في محل نصب نسقا على موضع لتنذر فان موضعه نصب فيكون اذ ذاك معطوفا على المعنى وهذا كما تعطف الحال الصريحة على الحال المووله كقوله تعالى دعانا لجنبه او قاعدا او قايما ويكون حينيذ مفعولا من اجله كما تقول جيتك لتكرمني واحسانا الي الثالث قال ابو البقا وبه بدا انها حال من الضمير في انزل وما بينهما معترض وهذا سهو فان الواو مانعة من ذلك وكيف تدخل الواو على حال صريحة والجر من وجهين ايضا احدهما العطف على المصدر المنسبك من ان المضمرة بعد لام كي والفعل والتقدير للانذار والتذكير والثاني العطف على الضمير في به وهذا قول الكوفيين والذي حسنه كون ذكرى في تقدير حرف مصدري وهو ان والفعل ولو صرح بان لحسن معها حذف حرف الجر فهو احسن من مررت بك وزيدا والتقدير لان تنذر به وبان تذكر وقوله للمومنين يجوز ان تكون اللام مزيدة في المفعول به تقوية له لان العامل فرع والتقدير وتذكر المومنين ويجوز ان يتعلق بمحذوف لانه صفة لذكرى قال ابن عباس مرشد وموعظة للمصدقين فان قيل لم قيد هذا الذكر بالمومنين فالجواب هو نظير قوله هدى للمتقين قال ابن الخطيب والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية ونفوس شريفة مشرقة بانوار الهداية فبعثة الانبيا في حق القسم الاول للانذار والتخويف فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم واما في حق القسم الثاني فتذكر وتنبيه لانه ربما غشيها من غواشي عالم الجسم فتعرض لها نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبيا واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت مركزها فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طايفة وذكرى في حق طايفة اخرى **قوله تعالى** اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم الايه لما بين امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والانذار امر الامة

بمتابعة الرسول **قوله** من ربكم يجوز فيه وجهان احدهما ان يتعلق بانزل ويكون من لابتدآء الغاية المجازية الثاني ان يتعلق بمحذوف على انه حال اما من الموصول واما من عايده القايم مقام الفاعل
استدل نفاه القياس بقوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم والمراد به القران
والسنه واستدلوا ايضا بها على ان تخصيص عموم القران بالقياس لا يجوز لان عموم القران منزل
من عند الله والله تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القران ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس
والا لزم التناقض واجيبوا بان قوله تعالى فاعتبروا يدل على وجوب العمل بالقياس فكان العمل
بالقياس عملا بما انزل فان قيل لو كان العمل بالقياس عملا بما انزله الله تعالى لكان تارك
العمل بالقياس كافرا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاوليك هم الكافرون وحيث اجمعت
الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل بالقياس ليس عملا بما انزل الله واجيبوا بان كون القياس
حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بالعموم وهو دليل مظنون والقاطع
اولى من المظنون واجاب نفاة القياس بان كون الاجماع حجة قاطعة انما ثبت بعمومات القران
والسنه والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجيبوا بان الايات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت
قويت **قوله** ولا تتبعوا من دونه اوليآء اي لا تتخذوا غيره اوليا تطيعونهم في معصية الله تعالى
من دونه يجوز ان يتعلق بالفعل قبله والمعنى لا تعدلوا عنه الى غيره من الشياطين والكهان والثاني
ان يتعلق بمحذوف لانه كان في الاصل صفة لاوليا فلما قدم نصب حالا واليه يميل تفسير الزمخشري فانه
قال اي لا تتبعوا او تتولوا من دونه من شياطين الانس والجن فيحملوكم على الاهوا والبدع والضمير
في دونه يعود على ربكم ولذلك قال الزمخشري من دون الله ويجوز ان يعود على ما الموصوله
وان يعود على الكتاب المنزل والمعنى لا تعدلوا عنه الى الكتب المنسوخة وقرا الجحدري ابتغوا بالغين
المعجمة من الابتغآء ومالك بن دينار ومجاهد ولا تبتغوا من الابتغا ايضا من قوله ومن يبتغ غير الاسلام
دينا **قوله** قليلا ما تذكرون قد تقدم نظيره في قوله فقليلا ما يومنون وهو ان قليلا نعت
مصدر محذوف اي تذكرا قليلا تذكرون او نعت ظرف زمان محذوف ايضا اي زمانا قليلا تذكرون
فالمصدر او الظرف منصوب بالفعل بعده وما مزيده للتوكيد وهذا اعراب جلي وقد اجاز الحوفي
ان يكون نعت مصدر محذوف لقوله ولا تتبعوا اي ولا تتبعوا من دونه اوليا اتباعا قليلا
وهو ضعيف لانه يصير مفهومه انهم غير منهيين عن اتباع الكثير ولكنه معلوم من جهة المعنى فلا مفهوم
له وحكى ابن عطية عن ابي علي ان ما مصدريه موصوله بالفعل بعدها واقتصر على هذا القدر ولا
بد له من تتمه فقال بعض الناس ويكون قليلا نعت زمان محذوف وذلك الزمان المحذوف
في محل رفع خبرا مقدما وما المصدريه وما بعدها بتاويل مصدر مبتدا موخرا والتقدير زمنا

قليلا تذكركم اي انهم لا ينتج تذكرهم الا في بعض الاحيان ونظيره زمنا قليلا قيامك وقد قيل
ان ما هنا نافيه وهو بعيد لان ما لا يعمل ما بعدها فيما قبلها عند البصريين وعلى تقدير تسليم ذلك
فيصير المعنى ما تذكرون قليلا وليس بطايل وهذا كما سياتي في قوله تعالى كانوا قليلا من الليل
ما يهجعون عند من جعلها نافيه وهناك وجه لا يتاتى لا يمكن ان ياتي ههنا وهو ان يكون ما مصدريه
وهي وما بعدها في محل رفع بالفاعلية بقليلا الذي هو خبر كان والتقدير كانوا قليلا هجوعهم
واما هنا فلا يمكن ذلك لعدم صحة نصب قليلا بقوله ولا تتبعوا حتى يجعل ما تذكرون مرفوعا به ولا يجوز
ان يكون قليلا حالا من فاعل تتبعوا وما تذكرون مرفوع به اذ يصير المعنى انهم نهوا عن الاتباع في حال
قلة تذكرهم وليس ذلك بمراد وقرا ابن عامر قليلا ما يتذكرون بالياء تارة والتاء اخرى وقرا حمزة
والكساي وحفص عن عاصم بتآء واحدة وتخفيف الدال والباقون بتاء وتشديد الدال
قال الواحدي تذكرون اصله تتذكرون فادغمت تا تفعل في الدال لان التاء مهموسه والدال
مجهوره والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن ادغام الانقص في الازيد وما موصولة بالفعل وهي معه
بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراة ابن عامر يتذكرون بيآء وتا فوجهها ان هذا خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم اي قليلا ما يتذكرون هولآء الذين ذكروا بهذا الخطاب واما قراة الاخوين
وحفص بخفيفة الدال شديدة الكاف فقد حذفوا التي ادغمها الاولون وتقدم الكلام على ذلك في سورة الانعام
قوله وكم من قرية اهلكناها الايه لما امر الرسول بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول
ذكر في هذه الايه ما في ترك المتابعه من الوعيد وفي كم وجهان احدهما انها في موضع رفع بالابتدا والخبر
الجملة بعدها ومن قريه تمييز والضمير في اهلكناها عايد على معنى كم وهي هنا خبريه للتكثير والتقدير
وكثير من القرى اهلكناها قال الزجاج وكم في موضع رفع بالابتدا احسن من ان يكون في موضع نصب
لان قولك زيد ضربته اجود من قولك زيدا ضربته بالنصب والنصب جيد عربي ايضا كقوله
تعالى انا كل شي خلقناه بقدر ونقل ابو البقا عن بعضهم انه جعل اهلكناها صفة لقريه والخبر
قوله فجاها باسنا قال وهو سهو لان الفا تمنع من ذلك قال شهاب الدين ولو ادعي مدعي
زيادتها على مذهب الاخفش لم تقبل دعواه لان الاخفش انما يزيدها عند الاحتياج الى زيادتها الثاني
انها في موضع نصب على الاشتغال باضمار فعل تفسيره ما بعده ويقدر الفعل متاخرا عن كم لان لها صدر
الكلام والتقدير وكم من قريه اهلكناها اهلكناها وانما كان لها صدر الكلام لوجهين احدهما مضارعتها
لكم الاستفهاميه والثاني انها نقيضه رب لانها للتكثير ورب للتقليل فحمل النقيض على نقيضه
كما يحملون النظير على نظيره ولا بد من حذف مضاف في الكلام لقوله تعالى او هم قايلون فاضطرونا
الى تقدير محذوف لان الباس لا يليق الا بالاهل ولقوله او هم قايلون وايضا فلان التحذير لا يقع الا للمكلف

وايضا فالسات والقايلة لا يليق الا بالاهل ثم منهم من قدره قبل قريته اي كم من اهل قرية ومنهم من
قدره قبلها في اهلكناها اي اهلكنا اهلها وهذا ليس بشي لان التقادير انما تكون لاجل الحاجة
والحاجة لا تدعوا الى تقدير هذا المضاف في هذين الموضعين المذكورين لان اهلاك القرية يمكن ان يقع
عليها نفسها فان القرى قد تهلك بالخسف والهدم والحريق والغرق ونحوه وانما يحتاج الى ذلك
عند قوله فجاها لاجل عود الضمير من قوله هم قايلون عليه فيقدر وكم من قرية اهلكناها فجا اهلها
باسنا قال الزمخشري فان قلت هل يقدر المضاف الذي هو الاهل قبل قرية او
قبل الضمير في اهلكناها قلت انما تقدر المضاف للحاجة ولا حاجة فان القرية تهلك كما يهلك
اهلها وانما قدرناه قبل الضمير في فجاها لقوله اوهم قايلون وظاهر الاية ان مجي الباس بعد
الاهلاك وعقيبه لان الفا تعطي ذلك لكن الواقع انما هو مجي الباس وبعده يقع الاهلاك
فمن النحاة من قال الفا ابي بمعنى الواو فلا ترتب وجعل من ذلك هذه الاية وهو ضعيف والجمهور
اجابوا عن ذلك بوجهين احدهما انه على حذف الارادة اي اردنا اهلاكها كقوله اذا قمتم الى الصلاة فاذا
قرات القران اذا دخل احدكم الخلا فليسم الله وقيل حكمنا بهلاكها الثاني ان معنى اهلكناها
اي خذلناهم ولو نوفقهم فنشا عن ذلك هلاكهم فعبر بالمسبب عن سببه وهو باب واسع وثم اجوبة
ضعيفة منها ان الفا هنا تفسيرية نحو توضا فغسل وجهه ثم يديه فليست للتعقيب ومنها انها للترتيب
في القول فقط كانه اخبر عن قرى كثيرة انها اهلكها ثم قال فكان من امرها مجي الباس ومنها
ما قاله الفرا وهو ان الاهلاك هو مجي الباس ومجي الباس هو الاهلاك فلما كانا متلازمين لم يبال
بايهما قدمت في الرتبة كقولك شتمني فاسا واسا فشتمني فالاساءة والشتم شي واحد فهذه ستة
اقوال واعلم انه اذا حذف مضاف واقيم المضاف اليه مقامه جاز فلك اعتباران احدهما
الالتفات الى ذلك المحذوف والثاني وهو الاكثر عدم الالتفات اليه وقد جمع الامران هنا فانه
لم يراع المحذوف في قوله اهلكناها فجاها وراعاه في قوله اوهم قايلون هذا اذا قدرنا الحذف
قبل قرية اما اذا قدرنا الحذف قبل ضمير فجاها فانه لم يراع الا المحذوف فقط وهو غير الاكثر
قوله بياتا فيه ثلثة اوجه احدها منصوب على الحال وهو في الاصل مصدر يقال
بات يبيت بيتا وبيتة وبياتا وبيتوتة قال الليث البيتوتة دخولك في الليل
فقوله بياتا اي بايتين وجوز وا ان يكون مفعولا له وان يكون في حكم الظرف وقال
الواحدي قوله بياتا اي ليلا وظاهر هذه العبارة ان يكون ظرفا لولا ان يقال
اراد تفسير المعنى قال الزنا يقال بات الرجل يبيت بيتا وربما قالوا بياتا وقالوا سمي البيت
بيتا لانه يبات فيه **قوله** اوهم قايلون هذه الجملة في محل نصب نسقا على الحال

واو هنا للتنويع لا للشي اخر كانه قيل اتاهم باسنا تارة ليلا كقوم لوط وتارة وقت القيلولة
كقوم شعيب وهل يحتاج الى تقدير واو حال قبل هذه الجملة ام لا خلاف بين النحويين قال
الزمخشري فان قلت لا يقال جا زيد هو فارس بغير واو فما بال قوله تعالى اوهم قايلون قلت
قدر بعض النحويين الواو محذوف ورده الزجاج وقال لو قلت جاني زيد راجلا او هو فارس
او جاني زيد هو فارس لم يحتج الى واو لان الذكر قد عاد الى الاول والصحيح انها اذا عطفت
على حال قبلها حذفت الواو استثقالا لاجتماع حرفي عطف لان واو الحال هي واو العطف
استعيرت للوصل فقولك جاني زيد راجلا او هو فارس كلام فصيح وارد على حده واما جاني زيد
هو فارس فخبيث قال ابو حيان اما بعض النحويين الذي ابهمه الزمخشري فهو الفرا واما قول
الزجاج التمثيلين لم يحتج فيه الى الواو لان الذكر قد عاد على الاول ففيه ابهام
وتعيينه انه يمتنع دخولها في المثال الاول ويجوز في المثال الثاني فليس انتفاء الاحتيا
على حد سوا لانه في الاول لامتناع الدخول وفي الثاني لكثرته لا لامتناعه قال
شهاب الدين اما امتناعها في المقام الاول فلان النحويين نصوا على ان الجملة الحالية اذا دخل عليها
حرف عطف امتنع دخول واو الحال عليها والعلة فيه المشابهة اللفظية ولان واو الحال
في الاصل عاطفة ثم قال ابو حيان واما قول الزمخشري فالصحيح الى اخره فتعليله ليس
بصحيح لان واو الحال ليست بحرف عطف فيلزم من ذكرها اجتماع حرف عطف لانها لو كانت حرف
عطف للزم ان يكون ما قبلها حالا حتى تعطف حالا على حال فجيها فيما لا يمكن ان يكون حالا دليل على انها ليست
واو عطف ولا لحظ فيها معنى واو عطف تقول جاني زيد والشمس طالعة فجا زيد ليس بحال فيعطف عليها
جملة حال وانما هذه الواو مغايرة لواو العطف بكل حال وهي قسم من اقسام الواو كما ياتي للقسم
وليست فيه للعطف كما اذا قلت والله ليخرجن قال شهاب الدين ابو القسم لم يدع في واو الحال
انها عاطفة بل يدعي ان اصلها العطف ويدل على ذلك قوله استعيرت للوصل فلو كانت عاطفة على حالها
لما قال استعيرت فدل قوله ذلك على انها خرجت عن العطف واستعملت لمعنى اخر لكنها اعطيت
حكم اصلها في امتناع مجامعها لعاطف اخر واما تسميتها حرف عطف فبا عتبار اصلها ونظير ذلك
ايضا واو مع فانهم نصوا على ان اصلها واو عطف ثم استعملت في المعية فكذلك واو الحال لا امتناع ان يكون
اصلها واو العطف ثم قال ابو حيان واما قوله فخبيث فليس بخبيث وذلك انه بناه على ان الجملة
الحالية اذا كانت اسمية وفيها ضمير ذي الحال حذف الواو منها شاذ وتبع في ذلك الفرا وليس بشاذ بل
هو كثير في النظم والنثر قال شهاب الدين قد سبق ابا القسم في تسمية هذه الواو حرف
عطف الفرا وابو بكر ابن الانباري قال الفرا اوهم قايلون فيه واو مضمر المعنى اهلكناها فجاها
باسنا بياتا او وهم قايلون فاستثقلوا نسقا على اثر نسق ولو قيل لكان صوابا قلت
قد تقدم ان الشيخ نقل ان الواو ممتنعة في هذا المثال ولم يحك خلافا وهذا قول الفرا ولو
قيل لكان صوابا مصرح بالخلاف له وقال ابو بكر اضمرت واو الحال لوضوح معناها كما
تقول العرب لقيت عبد الله مسرعا او هو يركض فيحذفون الواو لامنهم اللبس لان الذكر قد عاد على صاحب

الحال ومن اجل ان او حرف عطف والواو كذلك فاستثقلوا جمعا بين حرفين من حروف العطف فحذفوا
الثاني قال شهاب الدين فهذا تصريح من هذين الامامين بما ذكره ابو القسم وانما ذكرت
نص هذين الامامين لاعلم اطلاعه على اقوال الناس وانه لا ياتي بغير مصطلح اهل العلم كا يرميه به
غير مرة وقايلون من القيلوله يقال قال يقيل قيلوله فهو قايل كبايع والقيلوله الراحه
والدعه في الحر وسط النهار وان لم يكن معها نوم وقال الليث هي نومة نصف النهار قال
الازهري القيلولة الراحه وان لم يكن فيها نوم بدليل قوله تعالى اصحاب الجنه يومئذ خير مستقرا
واحسن مقيلا والجنة لا نوم فيها قال شهاب الدين ولا دليل فيما ذكر لان المقيل هنا
خرج عن موضوعه الاصلي الي مجرد الاقامه بدليل انه لا تراد ايضا الاستراحة في نصف النهار
في الحر فقد خرج عن موضوعه عندنا وعندكم الي ما ذكرناه والقيلوله مصدر ومثلها القايله والقيل
والمقيل معني الايه انهم جاهم باسناوهم غير متوقعين له اما ليلا وهم نايمون
او نهارا وهم قايلون والمراد انهم جاهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول
ذلك العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا باسباب الامن والراحة فان عذاب الله اذا وقع وقع
دفعه من غير سبق امارة **قوله** فما كان دعواهم جوز وا في دعواهم وجهين احدهما ان يكون
اسما لكان والا ان قالوا خبرها وفيه خدش من حيث ان غير الاعرف جعل اسما والاعرف جعل
خبرا وقد تقدم ذلك في اول الانعام عند لم تكن فتنتهم والثاني ان تكون دعواهم خبرا مقدما
والا ان قالوا اسما موخرا كقوله فما كان جواب قومه الا ان قالوا فكان عاقبتهما انهما في النار
وما كان حجتهم الا ان قالوا ذكر ذلك الزمخشري ومكي ابن ابي طالب وسبقهما الي ذلك
الفرا والزجاج واختاره الزجاج ولكن ذلك يشكل من قاعدة اخري ذكرها النحاة وهو ان الاسم
والخبر في هذا الباب متي خفي اعرابهما وجب تقديم الاسم وتاخير الخبر نحو كان موسي صاحبي وما كان
دعاي الا ان استغفرت قالوا لانهما كالمفعول والفاعل فمتي خفي الاعراب التزم كل في مرتبته وهذه
الايه مما نحن فيه فكيف يدعي فيها ذلك بل كيف يختاره الزجاج وقد رايت كلام الزجاج هنا فيمكن
ان يوخذ منه جواب عن هذا المكان وذلك انه قال الا ان الاختيار اذا كانت
الدعوي في موضع رفع ان يقول فما كانت دعواهم فلما قال كان دعواهم دل
على ان الدعوي في موضع نصب غير انه يجوز تذكير الدعوي وان كانت رفعا فمن هنا يقال تذكير الفعل
فيه قرينه مرجحة لاسناد الفعل الي ان قالوا ولو كان مسندا للدعوي لكان الارجح كانت كا قال
وهو قريب من قولك ضربت موسي سلمي فقدمت المفعول بقرينه تانيث الفعل وايضا فانه ثم قرينه
اخري وهي كون الاعتراف احق ان يكون اسما من غير الاعرف والدعوي تكون بمعني الدعاء
وبمعني الادعا والمقصود بها ههنا يحتمل الامرين جميعا ويحتمل ايضا ان يكون بمعني الاعتراف فمن مجيها بمعني
الدعا ما حكاه الخليل اللهم اشركنا في صالح دعوي المسلمين يريد في صالح دعايهم وانشدوا
وان مدلت رجلي دعوتك اشتفي بدعواك من مدل بها فيهون
ومنه قوله تعالى فما زالت تلك دعواهم وقال الزمخشري ويجوز فما كان استغاثتهم

الا

الا قولهم هذا لانه لا يستغاث من الله بغيره من قولهم دعواهم يا لكعب وقال
ابن عطيه ويحتمل الايه ان يكون المعني فما الت دعاويهم التي كانت في حال كفرهم الا الي
الاعتراف كقول الشاعر
وقد شهدت قيس فما كان نصرها قتيبة الا عضها بالاباهم
واذ منصوب بدعواهم وقوله انا كنا ظالمين وخبرها في موضع نصب خبر رفع خبر الا ان وان وما في حيزها
في محل نصب محكيا بقالوا وقالوا وما في حيزه لا محل له لوقوعه صلة لان ان وما في حيزها في محل
رفع او نصب على حسب ما تقدم من كونها اسما او خبرا ومعني الايه انهم لم يقدروا على رد العذاب
وكان حاصل امرهم الاعتراف بالجنايه حتي لا ينفع الاعتراف **قوله تعالي** فلنسالن الذين
ارسل اليهم القايم مقام الفاعل الجار والمجرور وفي كيفيه النظم وجهان الاول
انه تعالي لما امر الرسول اولا بالتبليغ ثم امر الامه بالقبول والمتابعه وذكر التهديد على ترك المتابعه
وذكر نزول العذاب في الدنيا اتبعه بنوع اخر من التهديد وهو انه تعالي يسال
الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيمه الثاني انه تعالي لما قال فما كان دعواهم اذ جاهم
باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه انه لا يقتصر على الاعتراف منهم يوم القيمه بل ينضاف
اليه انه تعالي يسال الكل عن كيفيه اعمالهم وبين ان هذا السوال لا يختص باهل العقاب
بل هو عام في اهل العقاب والثواب ونظيره قوله تعالي فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون
فان قيل المقصود من السوال ان يخبر المسول عن كيفيه اعماله وقد اخبر عنهم انهم يقرون بانهم
كانوا ظالمين فما فايدة السوال بعده وايضا قال تعالي بعد هذه الايه فلنقصن عليهم
بعلم فاذا كان يقصه عليهم بعلم فما معني هذا السوال فالجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين
مقصرين سيلوا بعد ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل
فما الفايده في سوال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البته فالجواب لانهم اذا بينوا
انه لم يصدر عنهم تقصير البته التحق التقصير كله بالامة فيتضاعف اكرام الله تعالي للرسل لظهور براتهم
عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان ذلك التقصير كان منهم
قوله فلنقصن عليهم بعلم والمعني انه يبين للقوم ما اسروه واعلنوه من اعمالهم ويبين الوجوه
التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال وقوله بعلم في موضع الحال من الفاعل والبا للمصاحبه اي لنقصن
على الرسل والمرسل اليهم حال كوننا ملتبسين بالعلم ثم اكد هذا العلم المعني بقوله وما كنا غايبين
اي ما غاب عن علمه شي من اعمالهم وذلك يدل على ان الاله لا يكمل الا اذا كان عالما بجميع الجزييات
حتي يمكنه ان يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسالن
الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين وبين قوله فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان وقوله
ولا يسال عن ذنوبهم المجرمون فالجواب من وجوه احدها ان القوم لا يسالون
عن الاعمال لان الكتب مشتمله عليها ولكنهم يسالون عن الدواعي التي دعتهم الي الاعمال
وعن الصوارف التي صرفتهم وثانيها ان السوال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة

وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة كقول القايل الم اعطك وقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني
ادم وقول الشاعر

الستم خير من ركب المطايا

فاذا عرف هذا فنقول الله تعالى لا يسال احدا لاجل الاستفادة والاسترشاد ويسالهم لاجل
توبيخ الكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتسالون ثم قال
فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسالون فان الاية الاولى تدل على ان المسايلة الحاصلة
بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا لقوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله
فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسالون معناه انه لا يسال بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف
لان النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام وثانيها ان يوم القيمة يوم طويل ومواقفه كثيرة فاخبر
عن بعض الاوقات بحصول السوال وعن بعضها بعدم السوال وهذه الاية تدل
على انه تعالى يحاسب كل عباده المرسلين والمرسل اليهم وتبطل قول من زعم انه لا حساب على الانبيا والكفار

قوله تعالى والوزن يومئذ الحق الاية الوزن مبتدا وفي الخبر وجهان احدهما هو
الظرف اي الوزن كاين او مستقر يومئذ اي يوم اذ يسال الرسل والمرسل اليهم فحذف
الجملة المضاف اليها اذ وعوض منها التنوين هذا مذهب الجمهور خلافا للاخفش وفي الحق على هذا
الوجه ثلثة اوجه احدها انه نعت للوزن اي الوزن الحق في ذلك اليوم الثاني
انه خبر مبتدا محذوف كانه جواب سوال مقدر من قايل يقول ما ذلك الوزن فقيل هو الحق لا الباطل
الثالث انه بدل من الضمير المستكن في الظرف وهو غريب ذكره مكي والثاني من وجهي
الخبر ان يكون الخبر الحق ويومئذ على هذا فيه وجهان احدهما انه منصوب على الظرف ناصبه الوزن
اي يقع الوزن ذلك اليوم والثاني انه مفعول به على السعة وهذا الثاني ضعيف جدا لا حاجة
اليه ولما ذكر ابو البقا كون الحق خبرا وجعل يومئذ ظرفا للوزن قال ولا يجوز على هذا ان يكون
صفة لئلا يلزم الفصل بين الموصول وصلته قال شهاب الدين واين الفصل فان التركيب
القراني انما جا فيه الحق بعد تمام الموصول بصلته واذا تم الموصول بصلته جاز ان يوصف
تقول ضربك زيدا يوم الجمعة الشديد حسن فالشديد صفة لضربك فان توهم كون الصفة محلها
ان تقع بعد الموصوف وتليه فكانها مقدمة في التقدير فحصل الفصل تقديرا فان هذا لا يلتفت اليه
لان تلك المعمولات من تتمة الموصول فلم تل الا الموصول وعلى تقدير اعتقاد ذلك له فالمانع من ذلك
ايضا صيرورة المبتدا بلا خبر لانك اذا جعلت يومئذ ظرفا للوزن والحق صفته فاين خبره فهذا لو
سلم من المانع الذي ذكره كان فيه هذا المانع الاخر وقد طول مكي بذكر تقدير تقديم الحق على يومئذ
وتاخيره عنه باعتبار الاعرابات المتقدمة وهذا لا حاجة اليه لانا متعبدون في القران بالاتيان
بنظمه وذكر ايضا انه يجوز نصبه يعني انه لو قري به لكان جايزا وهذا ايضا لا حاجة اليه
موازينه فيها قولان احدهما انها جمع ميزان الالة التي يوزن بها وانما جمع لان كل
انسان له ميزان يخصه على ما جا في التفسير او جمع باعتبار الاعمال الكثيرة وعبر عن الكل بالمجاز والثاني

انها

انها جمع موزون وهي الاعمال والجمع حينئذ ظاهر قيل انما جمع الميزان ههنا وفي قوله
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة لانه لا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان
ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان وقال الزجاج انما جمع الموازين ههنا
لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان الى مكة
راكبا البغال والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان قال القرطبي والموازين
جمع ميزان واصله موزان فقلبت الواو يا لكسرة ما قبلها قال
مجاهد والاعمش والضحاك المراد بالميزان العدل والقضا وذهب الى هذا القول كثير من المتاخرين
قالوا لان لفظ الوزن على هذا المعنى سايغ في اللغة لان العدل في الاخذ والاعطا لا يظهر الا
بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ويويد ذلك ان الرجل اذا لم يكن له
قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة
قال الشاعر

قد كنت عند لقايكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه

اي عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل واذا ثبت هذا فنقول
المراد من الاية هذا المعنى والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشي
ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت
وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقايها كان وزنها محالا واجيب
بان فايدته ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور وفايدة وضع الميزان
ان يظهر ذلك الرجحان لاهل الموقف فان رجحت الحسنات ازداد فرحه وسروره وان كان بالضد
فيزداد غمه وحزنه وقال القرطبي الصحيح ان المراد بالميزان وزن اعمال
العباد فان قيل الموزون صحايف الاعمال او صور مخلوقة على حسب مقادير الاعمال فنقول
ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك
فان كان مقرا بذلك فحينئذ كفاه حكم الله بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب
وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف رجحان كفة الحسنات على كفة السيات او بالعكس من حصول
الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن
لا فايدة فيه وقال اكثر المفسرين اراد وزن الاعمال بالميزان وذلك ان الله تعالى ينصب
ميزانا له لسان وكفتان كل كفة بقدر ما بين المشرق والمغرب واختلفوا في كيفية الوزن
فقال بعضهم يوزن صحايف الاعمال وروي ان رجلا ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل
مد البصر فيخرج له بطاقة فيها شهادة ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فتوضع السجلات
في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة وقيل يوزن الاشخاص
روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيمة

فلا يزن عند الله جناح بعوضة وقيل توزن الاعمال روي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما فيوتى بالاعمال الحسنة على صورة حسنة وبالاعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع في الميزان والحكمة في وضع وزن الاعمال امتحان الله عباده بالايمان به في الدنيا واقامة الحجة عليهم في العقبى **قوله** ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون هذه الاية تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي يكون حسناته وسيئاته متعادله فانه غير موجود قال اكثر المفسرين المراد بمن خفت موازينه الكافر لقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله تعالى الا كونه كافرا بها منكرا لها وهذا هو الكافر وروي انه اذا خفت حسنات المومن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح فيقول ذلك العبد المومن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وهذه صلاتك التي كنت تصلي علي وقد وفيتك احوج ما تكون اليها رواه الواحدي في البسيط والخبر الذي تقدم ايضا من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله وهذا قول ابن عباس واكثر المفسرين وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه حين حضره الموت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في وصيته انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم الحق في الدنيا وثقله عليهم وحق الميزان يوضع فيه الحق غدا ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم الباطل في الدنيا وخفته عليهم وحق الميزان يوضع فيه الباطل غدا ان يكون خفيفا بما كانوا متعلق بخسروا وما مصدرية وباياتنا متعلق بيظلمون قدم عليه للفاصلة وتعدى يظلمون بالباء اما لتضمنه معنى التكذيب نحو كذبوا باياتنا واما لتضمنه معنى الجحد نحو وجحدوا بها **قوله تعالى** ولقد مكناكم في الارض الاية لما امر الخلق بمتابعة الانبياء ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وبعذاب الاخرة وهو السوال ووزن الاعمال رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الاية بطريق اخر وهو ان ذكر كثرة نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة تعالى ولقد مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا او ملكناكم والمراد بالتمكين التمليك والقدرة **قوله** وجعلنا لكم يجوز ان يكون جعل بمعنى خلق فيتعدى لواحد فيتعلق الجاران بالجعل او بمحذوف على انهما حالان من معايش لانهما لو تاخرا لجاز ان يكونا وصفين ويجوز ان تكون التصييرية فيتعدى لاثنين اولهما معايش والثاني احد الجارين والاخر اما حال فيتعلق بمحذوف واما متعلق بنفس الجعل وهو الظاهر ومعايش جمع معيشة وفيها ثلثة مذاهب مذهب سيبويه والخليل ان وزنها مفعلة بضم العين او مفعلة بكسرها فعلى الاول حولت الضمة كسرة ونقلت الى فاء الكلمة وقياس قول الاخفش في هذا النحو ان يغير الحرف لا الحركة فمعيشة عنده شاذة اذ كان ينبغي ان يقال فيها معوشة واما على قولنا ان اصلها معيشة بكسر العين فلا شذوذ فيها ومذهب الفراء ان وزنها مفعلة بفتح العين وليس بشي والمعيشة اسم لما

يعاش

يعاش به اي يحيا وهي في الاصل مصدر لعاش يعيش عيشا وعيشة قال تعالى في عيشة راضية ومعاشا قال تعالى وجعلنا النهار معاشا ومعيشا قال

روبة

اليك اشكوا شدة المعيش وجهد اعوام نتفن ريشي

والعامة على معايش بصريح اليا وقد خرج خارجة فروى عن نافع معايش بالهمز وقال النحويون هذه غلط لانه لا يهمز عندهم الا ما كان فيه حرف المد زايدا نحو صحايف ومداين واما معايش فاليا اصل لانها من العيش قال الفارسي عن ابي عثمان اصل اخذ هذه القراة عن نافع قال ولم يكن يدري العربية قال شهاب الدين وقد فعلت العرب مثل هذا فهمزوا منابر ومصايب جمع منارة ومصيبة والاصل مناور ومصاوب وقد غلط سيبويه من قال مصايب ويعني بذلك انه غلط بالنسبة الى مخالفة الجادة وهذا كما تقدم عنه انه قال واعلم ان بعضهم يغلط فيقول انهم اجمعون ذاهبون قال ومنهم من ياتي بها على الاصل فيقول مصاوب ومناور وهذا كما قالوا في جمع مقال ومقام مقاوم ومقاول في رجوعهم بالعين الى اصلها قال وانشد النحويون على ذلك

واني لقوام مقاوم لم يكن جرير ولا مولى جرير يقومها

ووجه همزها انهم شبهوا الاصلي بالزايد فتوهموا ان معيشة بزنة صحيفة فهمزوها كما همزوا تلك قالوا ونظير ذلك في تشبيههم الاصلي بالزايد قولهم في جمع مسيل مسلان توهموا انه على بزنة قضيب وقضبان وقالوا في جمعه امسلة كانهم توهموا انه بزنة رغيف وارغفة وانما مسيل وزنه مفعل لانه من سيلان الما وانشدوا

على مسيل وامسلة قول ابي ذويب الهذلي

بواد لا انيس به يباب وامسلة مدافعها خليف

وقال الزجاج جميع نحاة البصرة يزعم ان همزها خطا ولا اعلم لها وجها الا التشبيه بصحيفة وصحايف ولا ينبغي التعويل على هذه القراة قال شهاب الدين وهذه القراة لم ينفرد بها نافع بل قراها جماعة جلة معه فانها منقولة عن ابن عباس الذي قرا على جماعة من الصحابة كعثمان وابي الدردا ومعوية وقد سبق ذلك في الانعام فقد قرا بها قبل ظهور اللحن وهو عربي صريح وقرا بها ايضا زيد ابن علي وهو على جانب من الفصاحة والعلم الذي لا يدانيه الا القليل وقرا بها ايضا الاعمش والاعرج وكفى بهما في الاتقان والضبط وقد نقل الفرا ان قلب هذه اليا تشبيها لها بيا صحيفة قد جا وان كان قليلا وقوله قليلا ما تشكرون كقوله قليلا ما تذكرون **قوله** ولقد خلقناكم ثم صورناكم الاية لما ذكر كثرة نعم الله تعالى على العبد اتبعه بذكر انه خلق ابانا وجعله مسجود الملايكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن واختلف الناس في ثم في هذين الموضعين فمنهم من لم يلتزم فيها ترتيبا وجعلها بمنزلة الواو فان خلقنا وتصويرنا بعد قوله تعالى للملايكة اسجدوا ومنهم من قال هي للترتيب

لا في الزمان بل للترتيب في الاخبار ولا طايل في هذا ومنهم من قال هي للترتيب الزماني وهذا
هو موضوعها الاصلي ومنهم من قال الاولى للترتيب الزماني والثانيه للترتيب الاخباري
واختلف عبارة القايلين بانها للترتيب في الموضعين فقال بعضهم انها على حذف مضافين
والتقدير ولقد خلقنا اباكم ثم صورنا اباكم ثم قلنا ونعني بابينا ادم عليه السلام والترتيب
الزماني هنا ظاهر بهذا التقدير وقال بعضهم الخطاب في خلقناكم وصورناكم لادم عليه السلام
وانما خاطبه بصيغه الجمع وهو واحد تعظيما له ولانه اصل الجمع والترتيب ايضا واضح وقال
مجاهد المعنى خلقناكم في ظهر ادم ثم صورناكم حين اخذنا عليكم الميثاق رواه عنه ابن جريج وابن ابي
نجيح وقال النحاس وهذا احسن الاقوال فذهب مجاهد الى انه خلقهم في ظهر ادم عليه السلام
ثم صورهم حين اخذ عليهم الميثاق ثم كان السجود بعد ذلك ويقوي هذا قوله تعالى واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم وفي الحديث انه اخرجهم امثال
الذر فاخذ عليهم الميثاق وقال بعضهم المخاطب بنوا ادم والمراد بهم ابوهم وهذا من باب
الخطاب لشخص والمراد به غيره كقوله واذ نجيناكم من ال فرعون الى اخره وانما المنجي والذي كان
يسام سو العذاب اسلافهم وهذا مستفيض في لسانهم وانشدوا على ذلك

اذا افتخرت يوما تميم بقوسها وزادت على ما وطدت من مناقب
فانتم بذي قار امالت سيوفكم عروش الذين استرهنوا قوس حاجب

وهذه الواقعه انما كانت في اسلافهم والترتيب ايضا واضح على هذا ومن قال
ان الاولى للترتيب الزماني والثانيه للترتيب الاخباري اختلفت عباراتهم ايضا فقال
بعضهم المراد بالخطاب الاول ادم وبالثاني ذريته والترتيب الزماني واضح وثم الثانيه
للترتيب الاخباري وقال بعضهم ولقد خلقناكم في ظهر ادم ثم صورناكم في بطون امهاتكم
وقال بعضهم ولقد خلقنا ارواحكم ثم صورنا اجسامكم وهذا غريب نقله القاضي ابو
يعلى في المعتمد وقال بعضهم خلقناكم نطفا في اصلاب الرجال ثم صورناكم في ارحام النساء
وقال بعضهم ولقد خلقناكم في بطون امهاتكم وصورناكم فيها بعد الخلق بشق السمع والبصر
فثم الاولى للترتيب الزماني والثانيه لترتيب الاخبار اي ثم اخبركم انا قلنا للملايكه وقيل
ان ثم الثانيه بمعنى الواو اي وقلنا للملايكه فلا تكون للترتيب وقيل فيه تقديم وتاخير
تقديره ولقد خلقناكم يعني ادم ثم قلنا للملايكه اسجدوا ثم صورناكم وقال بعضهم ان
الخلق في اللغه عباره عن التقدير وتقدير الله عباره عن علمه بالاشيا ومشيته لتخصيص كل شي بمقداره
المعين فقوله خلقناكم اشاره الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم
اشاره الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صوره كل كاين محدث الى يوم القيمه كما جا في الخبر
انه تعالى قال اكتب ما هو كاين الى يوم القيمه فخلق الله عباره عن حكمه ومشيته والتصوير
عباره عن اثبات صور الاشيا في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى ادم
وامر الملايكه بالسجود قال ابن الخطيب وهذا التاويل عندي اقرب من ساير الوجوه

وقد تقدم

وقد تقدم الكلام في هذا السجود واختلاف الناس فيه في سورة البقرة **قوله** الا ابليس تقدم
الكلام عليه في البقرة وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملايكه لانه خلق من نار والملايكه من نور
لا يستكبرون عن عبادته ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملايكه ليسوا من
الجن وابليس من الجن والملايكه رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول
خليفه الجن وابوهم كما ان ادم عليه السلام اول خليفه الانس وابوهم وابليس له ذريه والملايكه عليهم
السلام لا ذريه لهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع الملايكه استثناه الله
وكان اسم ابليس شيا اخر فلما عصى الله سماه بذلك وكان مومنا عابدا في السما فلما عصى عصى الله
فاهبط الى الارض **قوله** لم يكن هذه الجمله استينافيه لانها جواب
سوال مقدر وهذا كما تقدم في قوله في البقرة ابى وتقدم ان الوقف على ابليس وقيل ما بين هذه
الجمله التوكيد لما اخرجه الاستثنا من نفي سجود ابليس وقال ابو البقا انها في محل نصب
على الحال اي الا ابليس حال كونه ممتنعا من السجود وهذا كما تقدم له في البقرة من ان ابى في موضع نصب
على الحال ما منعك ان لا تسجد في لا هذه وجهان اظهرهما انها زايده للتوكيد قال
الزمخشري لا في ان لا تسجد صله بدليل قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ومثلها لئلا
يعلم اهل الكتاب بمعنى ليعلم ثم قال فان قلت ما فايده زيادتها قلت توكيد معنى الفعل
الذي يدخل عليه وتحقيقه كانه قيل ليتحقق علم اهل الكتاب وما منعك ان تحقق السجود وتلزمه
نفسك اذ امرتك وانشدوا على زيادة لا قول الشاعر

ابى جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود نايله

يروى البخل بالنصب والجر والنصب ظاهر الدلاله في زيادتها تقديره ابى جوده البخل واما في
روايه الجر فالظاهر منها عدم الدلاله على زيادتها ولا حجه في هذا البيت على زيادة لا في روايه النصب
ويخرج على وجهين احدهما ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدل منها لان لا تقال في المنع فهي موذنه
بالبخل والثاني انها مفعول بها ايضا والبخل مفعول من اجله والمعنى ابى جوده لفظ لا لاجل البخل
اي كراهة البخل ويويد عدم الزياده روايه الجر قال ابو عمرو بن العلا الروايه فيه بخفض
البخل لان لا تستعمل في البخل وانشدوا ايضا على زيادتها قول الاخر

افعنك لا برق كان وميضه غاب تسنمه ضرام مثقب

يريد افعنك برق وقد خرجه ابو حيان على احتمال كونها عاطفه وحذف المعطوف والتقدير افعنك
لا عن غيرك وكون لا في الايه زايده هو مذهب الكسايي والفرا والزجاج وما ذكرناه من كون البخل
بدلا من لا ولا مفعول بها هو مذهب الزجاج وحكى بعضهم عن يونس قال كان ابو عمرو بن العلا
يجر البخل ويجعل لا مضافه اليه اراد ابى جوده لا التي هي للبخل لان لا قد تكون للبخل وللجود فالتي
للبخل معروف والتي للجود انه لو قال له امنع الحق او لا تعط المساكين فقال لا كان جودا
قال شهاب الدين يعني فتكون الاضافه للتبيين لان لا صارت مشتركه فميزها بالاضافه
وخصصها به وقد تقدم طرف جيد من زيادة لا في اوا خر الفاتحه وزعم جماعة ان لا في هذه

الاية الكريمة غير زايد لكن اختلفت عباراتهم في تصحيح معنى ذلك فقال بعضهم في الكلام حذف
يصح به المعنى والتقدير ما منعك فاحوجك ان لا تسجد وقال بعضهم المعنى على ما الجاك الا تسجد
وبعضهم من امرك ان لا تسجد ومن قال لك ان لا تسجد او ما دعاك ان لا تسجد قالوا ويكون هذا استفهاما
على سبيل الانكار ومعناه انه ما منعك عن ترك السجود شي كقول القايل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك
من ضربي ادينك ام عقلك ام جارك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي وقال
القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة الله تعالى
حالة عظيمة يتعجب منها ويسال الداعي اليها وهذا قول من يحرج من نسبة الزيادة الى القران
وقد تقدم تحقيقه وان معنى الزيادة على معنى نبهه اهل العلم والا فكيف يدعي زيادة في القران بالعرف
العام هذا ما لا يقوله احد من المسلمين وما استفهامية في محل رفع بالابتدا والخبر الجملة بعدها
اي اي شي منعك وان في محل نصب او جر لانها على حذف حرف الجر اذ التقدير ما منعك من السجود
واذ منصوبة بتسجد اي ما منعك من السجود في وقت امري اياك به احتجوا بهذه الاية
على ان الامر يفيد الوجوب لانه تعالى ذم ابليس على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر الوجوب
لما كان بمجرد ترك المامور به يوجب الذم فان قالوا هب ان هذه الاية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد
الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان تكون
كذلك فالجواب ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد
ترك الامر لان قوله اذ امرتك مذكور في معرض التعليل وهو الامر من حيث انه امر لا كونه
مخصوصا في صورة فوجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم
واحتجوا ايضا بهذه الاية على ان الامر يقتضي الفور قالوا لانه تعالى ذم ابليس على ترك
السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب الذم بترك السجود في الحال
انا خير منه اعلم ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد طلب الداعي الذي دعاه
الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه قوله
خلقتني من نار لا محل لهذه الجملة لانها كالتفسير والبيان للخبرية ومعناه انا لم اسجد لادم لاني خير
منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى
وهو قوله انا خير منه بان خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق
من الافضل افضل اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف يابس مجاور
السموات قوية التاثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال
وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة واما الارضية فالبرد واليبس لبيس
وهما يناسبان الموت والحياة اشرف من الموت وايضا فسن النمو والشباب لما كانا وقت
كمال الحرارة كان غاية كمال الحياة حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت
البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا الوقت اردى اوقات عمر الحيوان واما بيان ان
المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف

لا يجوز ان يومر بخدمة الادون فانه متقرر في العقول ان من امر ابا حنيفة والشافعي رضي الله عنهما
وساير اكابر الفقها بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا تقرير
شبهة ابليس والجواب عنها ان يقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاث اولها ان النار
افضل من التراب وهذا قد تقدم الكلام فيه قال محمد بن جرير ظن الخبيث ان النار
خير من الطين ولم يعلم ان الفضل لما جعل الله له الفضل وقد فضل الطين على النار
وقالت الحكما للطين فضل على النار من وجوه منها ان من جوهر الطين الرزانة والوقار
والحلم والصبر وهو الداعي لادم عليه السلام بعد السعادة التي سبقت له الى التوبة والتواضع
والتضرع فاورثه الاجتبا والتوبة والهداية ومن جوهر النار الخفة والطيش والحدة
والارتفاع وهو الداعي لابليس بعد الشقاوة التي سبقت له الى الاستكبار والاصرار فاورثه
اللعنة والشقاوة ولان الطين سبب جمع الاشيا والنار سبب تفرقها ولان التراب
سبب الحياة لان حياة الاشجار والنبات به والنار سبب الهلاك ولان التراب
يكون منه وفيه ارزاق الحيوان واقواتهم ولباس العباد وزينتهم والات معايشهم ومساكنهم
والنار لا يكون فيها شي من ذلك وايضا فان النار مفتقرة الى التراب وليس التراب
مفتقرا اليها فان المحل الذي يقوم به النار لا يكون الا مسكونا من التراب او فيه وهي الفقيرة الى التراب
وهو غني عنها وايضا ان النار وان حصل بها بعض المنفعة فالشر كامن فيها لا يصدها الا حابسها ولولا الحابس
لها لافسدت الحرث والنسل واما التراب فالخير والبركة كامن فيه كلما قلب ظهرت بركته وخيره
فاين احدهما من الاخر وايضا فان الله تعالى اكثر ذكر الارض في كتابه وذكر منافعها وخلقها وانه
جعلها مهادا وفراشا وبساطا وقرارا وكفاتا للاحيا والاموات ودعا عباده الى التفكر فيها والنظر
في اياتها وعجايب ما اودع فيها ولم يذكر النار الا في معرض العقوبة والتخويف والعذاب الا موضعا او موضعين
ذكرها فانها تذكرة ومتاعا للمقوين تذكر بنار الاخرة ومتاعا لبعض افراد الناس وهم المقوون للنازلون
بالقوا وهي الارض الخالية اذا نزل بها المسافر تمتع بالنار في منزله فاين هذا من اوصاف الارض وايضا
فان الله تعالى وصف الارض بالبركة في مواضع من كتابه واخبر انه بارك فيها وقدر فيها اقواتها وقال
ونجيناه ولوطا الى الارض التي باركنا فيها وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها ولسليمان الريح
تجري بامره الى الارض التي باركنا فيها واما النار فلم يخبر بانه جعل فيها بركة اصلا بل المشهور انها
مذهبة للبركات ماحقة لها فاين المبارك في نفسه من المزيل للبركة وماحقها وايضا فان الله تعالى
جعل الارض محل بيوته التي يذكر فيها اسمه ويسبح له فيها بالغدو والاصال وبيته الحرام الذي جعله قياما
للناس مباركا وهدى للعالمين وايضا فان الله تعالى اودع في الارض من المنافع والمعادن والانهار
والثمرات والحبوب والاقوات واصناف الحيوان ما لم يودع في النار شيا منه الى غير ذلك
واما المقدمة الثانية وهي من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت
الفضيلة عطية من الله تعالى ابتدا لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج
الكافر من المومن والمومن من الكافر والنور من الظلمة كما في الرماد والظلمة من النور وذلك

يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا فالتكليف
انما يتناول الحي بعد انتهايه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا
فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي المومن مفضل على القرشي
الكافر احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بهذه
الاية فانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جايزا لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ
العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيانه ان قوله
تعالى للملايكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع الملايكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا
العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف
فيلزم كون ابليس اشرف من ادم عليه السلام ومن كان اشرف من غيره فانه لا يومر بخدمته لان هذا الحكم
ثابت في جميع النظاير ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس لم يعمل في هذه الواقعة شيا الا
انه خصص العموم بالقياس فاستوجب بذلك الذم الشديد فدل ذلك على ان تخصيص النص بالقياس
لا يجوز وايضا فالاية تدل على صحة هذه المسالة من وجه اخر وهو ان ابليس لما ذكر هذا القياس
قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وصف ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه
القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي انه من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على
الله تعالى ودلت هذه الاية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج
من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين فدل ذلك على ان تخصيص النص
بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد بما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال
كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس وكفر
بقياسه فمن قاس الدين بشي من رايه قرنه الله مع ابليس والجواب ان القياس
الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور لم قلتم انه باطل
وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من
كان مخلوقا من النور المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض اولى لان النور اشرف من النار
وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر كل واحد من الملايكة بالسجود لادم فهذا القياس يقتضي دفع
مدلول النص بالكلية وانه باطل اما القياس الذي يخصص مدلول النص العام لم قلتم انه باطل
ويمكن ان يجاب بان يقال انه كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يلجا الاشرف الى خدمة الادنى
اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملايكة
فقد رضوا بذلك فلا باس به واما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب
ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب دفعه بالكلية
ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب
الذم العظيم علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لا شك ان قايل هذا القول

هو

هو الله تعالى وقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين لا شك ان قايل هذا القول
هو ابليس وقوله فاهبط منها لا شك ان قايل هذا القول هو الله تعالى وقوله
فانظرني الى يوم يبعثون لا شك ان هذا قول ابليس ومثل هذه المناظرة بين الله وبين ابليس
مذكور في سورة ص واذا ثبت هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبيا مكالمة مع الله
مثل ما اتفق لابليس وقد عظم الله شرف موسى عليه السلام بقوله وكلم الله موسى تكليما فان كانت
المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم يوجب الشرف
العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معظم التشريف لموسى عليه السلام والجواب
من وجهين احدهما قال بعض العلما انه تعالى قال ذلك لابليس بواسطة على لسان بعض الملايكة لانه
يبتان عن الانبيا لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة الثاني انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة لكن على
وجه الاهانة بدليل قوله تعالى اخرج انك من الصاغرين وتكلم مع الانبياء على سبيل الاكرام بدليل
قوله لموسى عليه السلام وانا اخترتك وقوله واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام
فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها الضمير في منها وفيها قال ابن عباس يريد
من الجنة لانه كان من سكانها قال ابن عباس كانوا في عدن لا في جنة الخلد وقيل
يعود على السماء لانه روي عن ابن عباس انه وسوس اليهما وهو في السما ولان الهبوط انما يكون من ارتفاع
وقيل يعود على الارض امران يخرج منها الى جزاير البحار ولا يدخل في الارض الا كالسارق وقيل
يعود على الرتبة المنيفة والمنزلة الرفيعة وقيل يعود على الصورة والهيئة التي كان عليها لانه كان مشرق
الوجه فعاد مظلما فاخرج تاكيد لاهبط اذ هو بمعناه وقوله فيها لا مفهوم له يعني انه لا يتوهم
انه يجوز ان يتكبر في غيرها ولما اعتبر بعضهم هذا المفهوم احتاج الى تقدير معطوف حذف معطوف
كقوله تقيكم الحر قال والتقدير فما يكون لك ان تتكبر فيها ولا في غيرها انك من الصاغرين الاذلا
والصغار الذل والمهانة قوله قال انظرني الى يوم يبعثون اي اخرني وامهلني
فلا تمتني الى يوم يبعثون من قبورهم وهو النفخة الاخيرة عند قيام الساعة والضمير في يبعثون يعود على بني ادم
ام لدلالة السياق عليهم كما دل على ما عاد عليه الضمير ان في منها وفيها كما تقدم قوله قال
فانك من المنظرين قال بعض العلما انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال
في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحيا
كلهم وقال اخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الاية
الاخرى الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله تعالى قالوا والدليل على صحته
ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك
المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته واذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية
بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت
بعينه يجري مجرى الاغرا بالقبيح وذلك غير جايز على الله تعالى واجاب الاولون بان
تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي اغراه لانه تعالى كان يعلم انه يموت

على اقبح انواع الكفر والفسق سوا اعلمه وقت موته اولم يعلمه ذلك فلم يكن ذلك الاعلام موجبا
اغراه بالقبيح ومثاله انه تعالى عرف انبياه انهم يموتون على الطهارة والعصمه ولم يكن ذلك موجبا
اغرامهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انه سوا عرفهم تلك الحالة اولم يعرفهم تلك الحالة فانهم يموتون
على الطهارة والعصمه فلما كان لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف فلاجرم لم يكن ذلك التعريف
اغرا بالقبيح فكذلك هاهنا   فبما اغويتني في هذه البا وجهان احدهما انها قسميه وهو الظاهر
اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم على الصراط المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين
لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ويدل على انها باء القسم قوله تعالى في سورة ص فبعزتك لاغوينهم قاله
والثاني انها سببيه وبه بدا الزمخشري قال فبما اغويتني فبسبب اغوايك اياي لاقعدن
لهم ثم قال والمعنى فبسبب وقوعي في الغي لاجتهدن في اغوايهم حتى يفسدوا بسببي كما فسدت
بسببهم فان قلت بم تعلقت البا فان تعلقها بلاقعدن تصد عنه لام القسم لا تقول
والله بزيد لامرن قلت تعلقت بفعل القسم المحذوف تقديره فبما اغويتني اقسم بالله لاقعدن اي فبسبب
اغوايك اقسم ويجوز ان يكون البا للقسم اي فاقسم باغوايك لاقعدن قال شهاب الدين
وهذان الوجهان سبقه اليهما ابو بكر ابن الانباري وذكر عبارة قريبة من هذه العبارة وقال
ابو حيان وما ذكر من ان اللام تصد عن تعلق البا بلاقعدن ليس حكما مجمعا عليه بل في ذلك
خلاف قال شهاب الدين اما الخلاف فنعم لكنه خلاف ضعيف لا يعتد به ابو القاسم لقسم والشيخ
نفسه قد قال عند قوله تعالى لمن تبعك منهم لاملان في قراة من كسر اللام في لمن ان ذلك
لا يجيزه الجمهور وسياتي مبينا ان شا الله تعالى وما يحتمل ثلثة اوجه اظهرها انها مصدريه
اي فباغوايك اياي والثاني انها استفهاميه يعني انه استفهم عن السبب الذي اغواه به
فقال فباي شي من الاشيا اغويتني ثم استانف جملة اقسم فيها بقوله
لاقعدن وهذا ضعيف عند بعضهم او ضرورة عند اخرين من حيث ان ما الاستفهاميه اذا جرت
حذفت الفها ولا تثبت الا في شذوذ كقولهم عما تسال او ضرورة كقوله

على ما قام يشتمني لئيم   كخنزير تمرغ في رماد

والثالث انها شرطيه وهو قول ابن الانباري ونصه قال
رحمه الله ويجوز ان يكون ما بتاويل الشرط والبا من صلة الاغوا والفا المضمر جواب
الشرط والتقدير فباي شي اغويتني فلاقعدن لهم صراطك فيضمر الفا جواب الشرط كما تضمرها في قولك
الى ما اومات اني قابله وبما امرت اني سامع مطيع وهذا الذي قاله ضعيف جدا فانه على تقدير
صحة معناه يمتنع من حيث الصناعة فان فا الجزا لا تحذف الا في ضرورة شعر
كقوله

من يفعل الحسنات الله يشكرها   والشر بالشر عند الله مثلان

اي فالله وكان المبرد لا يجوز ذلك ضرورة ايضا وينشد البيت المذكور
من يفعل الخير فالرحمن يشكره

فعلى راي ابي بكر يكون قوله لاقعدن جواب قسم محذوف وذلك القسم المقدر وجوابه
جواب الشرط فيقدر دخول الفا على نفس جملة القسم مع جوابها تقديره فبما اغويتني فوالله
لاقعدن هذا تتميم مذهبه   صراطك في نصبه ثلثة اوجه احدها انه منصوب
على اسقاط الخافض قاله الزجاج ولا اختلاف بين النحويين ان على محذوفه كقولك
ضرب زيد الظهر والبطن اي على الظهر والبطن الا ان هذا الذي قاله الزجاج وان كان ظاهره
الاجماع ضعيف من حيث ان حرف الجر لا يطرد حذفه بل هو مخصوص بالضرورة او بشذوذ
كقوله

تمرون الديار فلم تعوجوا   كلامكم علي اذا حرام

فلو ان العاقدات قرشنني

والثاني انه منصوب على الظرف والتقدير لاقعدن لهم في صراطك وهذا ايضا ضعيف
لان صراطك ظرف مكان مختص والظرف المكاني المختص لا يصل اليه الفعل بنفسه بل بفي تقول
صليت في المسجد ونمت في السوق ولا تقول صليت المسجد الا فيما استثني في كتب
النحو وان ورد غير ذلك كان شاذا كقولهم

رجع ادراجه   وذهبت الشام حاجته

او ضرورة كقوله

جزى الله بالخيرات ما فعلابكم   رفيقين قالا خيمتي ام معبد

اي في الخيمة حيث وجعلوا نظير الاية في نصب المكان المختص قول الاخر

لدن بهز الكف يعسل متنه فيه   كما عسل الطريق الثعلب

وهذا البيت انشده النحاة على انه ضرورة وقد شذ ابن الطراوة عن مذهب النحاة فجعل الصراط
والطريق في هذين الموضعين مكانين مبهمين وهذا قول مردود لان المختص
من الامكنة ما له اقطار تحويه وحدود تحصره والصراط والطريق من هذا القبيل الثالث
انه منصوب على المفعول به لان الفعل قبله وان كان قاصرا فقد ضمن معنى فعل متعد والتقدير لالزمن
صراطك المستقيم بقعودي عليه   قوله ابليس فبما اغويتني يدل
على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقوله في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين
يدل على انه اضاف اغوا العباد الى نفسه فالاول يدل على مذهب اهل الجبر والثاني
يدل على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المساله وقد يقال
انه كان يعتقد ان الاغوا لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان
المغوي له هو الله تعالى قطعا للتسلسل واختلفوا في تفسير هذه الكلمة فقال
اهل السنة الاغوا ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان
معتقدا ان الحق والباطل انما يقع في القلب من الله واما المعتزله فلهم هاهنا مقامات احدها
ان يفسروا الغي بما ذكرناه ويعتذروا عنه بوجوه منها ان قالوا هذا قول ابليس فهب ان ابليس

اعتقد ان خالق البغي والجهل والكفر هو الله تعالى الا ان قول ابليس لعنه الله ليس بحجه ومنها
قالوا انه تعالى لما امر بالسجود لادم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز ان يضيف ذلك
الى الله تعالى لهذا المعنى وقد يقول القايل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده
ومنها ان قوله رب بما اغويتني اي لعنتني والمعنى انك لما لعنتني بسبب ادم فانا لاجل هذه
العداوه القي الوساوس في قلوبهم ومنها ان المعنى بما اغويتني اي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي ن
لاقعدن لهم المقام الثاني ان تفسروا الاغوا بالهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا
اي هلاكا وبلآ ومنه ايضا قولهم غوى الفصيل يغوى غوى اذا اكثر من اللبن حتى تفسد جوفه
ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم ان كان الله يريد ان يهلككم
بعنادكم الحق فهذا جميع الوجوه المذكوره قال ابن الخطيب ونحن لا ننازع في بيان
ان المراد من الاغوا في هذه الايه الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة
الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له
من مغوي والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوق اخر او الله تعالى والاول
باطل لان العاقل لا يختار الغوايه مع العلم بكونها غوايه والثاني ايضا باطل والا لزم التسلسل
واما الدور والثالث هو المقصود المراد من قوله لاقعدن
لهم صراطك المستقيم انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر القعود لان من
اراد المبالغه في تكميل امر قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته
على الوسوسه بحيث لا يفتر عنها قال المفسرون معنى لاقعدن لهم صراطك اي بالصد
عنه وتزيين الباطل حتى يهلكوا كما هلك او يضلوا كما ضل ويخيبوا كما خاب فان قيل
هذه الايه دلت على ان ابليس كان عالما بالدين الحق لانه قال لاقعدن لهم صراطك
المستقيم وصراطه المستقيم هو دينه الحق ودلت ايضا على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه
من الاعتقاد هو محض الغوايه والضلالة لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب
بما اغويتني واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغوايه
وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا
غلب على ظنه كونه حقا فاما من علم انه باطل وضلال وغوايه يستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده
فالجواب ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل ومنهم من قال
ان كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده
احتج اهل السنة بهذه الايه على انه لا يجب على الله تعالى رعاية مصالح
العبد في دينه ولا في دنياه لان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله تعالى ثم بين انه انما استمهله
لاغوآ الخلق واضلالهم والله تعالى عالم بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فثبت ان انظار ابليس وامهاله
هذه المدة الطويلة تقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد

لامتنع

لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه شي من رعاية
المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبيا دعاة الى الحق وعلم من حال
ابليس انه لا يدعوا الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى امات الانبيا الذين يدعون الخلق الى الحق
وعلم من حال ابليس انه لا يدعوا الا الى الكفر وابقى ابليس وساير الشياطين الذين يدعون الى الكفر
والضلال ثم انه تعالى والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك
قالت المعتزله اختلف شيوخنا في هذه المسله فقال الجبائي انه لا يختلف
الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا
ويدل على ذلك قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد
لكان بقاوه مفسده وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق
زيادة الشهوه فان هذه الزياده من الشهوه لا يوجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق
ولاجل تلك الزيادة من المشقه تحصل الزيادة في الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس يصير
الامتناع من القبايح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجآء والاكراه والجواب
اما قول ابي علي فضعيف لان الشيطان لا بد وان يزين القبايح في قلب الكافر ويحسنها له ويذكره
في القبايح من انواع اللذات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكر والتزيين
لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكر والتزيين ويدل على ذلك العرف فان الانسان اذا
حصل له جلسا يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه له ويسهلون عليه طريق الوصول اليه ويواظبون
على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين
والتزيين والعلم بذلك ضروري واما قول ابي هاشم فضروري البطلان لانه
اذا صار هذا التذكر والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان سعيا في القايه في
المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة لنا اخرى في ان الله تعالى لا يراعي
المصلحه فكيف يمكنه ان يحتج به والذي تقدر ان بسبب حصول تلك الزياده في الشهوه يقع في الكفر
وعذاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه بزيادة تلك المشقه
وحصول هذه الزياده من الثواب شي لا حاجة اليه البته اما دفع العقاب
المويد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاكمل
الاعظم لاجل زيادة لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب
على الله شي اصلا قوله ثم لاتينهم جمله معطوفه على جواب القسم ايضا واخبر انه بعد ان يقعد
على الصراط ياتي من هذه الجهات الاربع ونوع حرف الجر فجر الاولين بمن والثانيين بعن
لنكتة ذكرها الزمخشري قال رحمه الله فان قلت كيف قيل من بين ايديهم ومن خلفهم
بحرف الابتدا وعن ايمانهم وعن شمايلهم بحرف المجاوزه قلت المفعول فيه عدي اليه الفعل
نحو تعديته الى المفعول به فكما اختلفت حروف التعديه في ذلك اختلفت في هذا وكانت
لغة توخذ ولا تقاس وانما يفتش عن صحة موقعها فقط فلما سمعناهم يقولون جلس عن يمينه

وعلى يمينه وعن شماله وعلى شماله قلنا معنى على يمينه انه يمكن من جهة اليمين تمكن المستعلي من المستعلى
عليه ومعنى عن يمينه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملاصق له منحرفا عنه ثم كثر حتى ك
استعمال في المتجافي وغيره كما ذكرنا في تعال ونحوه من المفعول به قولهم رميت على القوس وعن
القوس ومن القوس لان السهم يبعد عنها ويستعليها اذا وضع على كبدها للرمي ويبدي الرمي
منها فلذلك قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه
لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما يقول جيته من الليل يريد بعض الليل قال
شهاب الدين وهذا كلام من رسخت قدمه في فهم كلام العرب وقال ابوحيان وهو
كلام لاباس به فلم يوفه حقه ثم قال واقول انما خص في الايدي والخلف
بحرف الابتدا الذي هو امكن في الاتيان لانهما اغلب ما يجي العدو منهما فينال فرصته وقدم بين
الايدي على الخلف لانها الجهة التي تدل على اقدام العدو وبسالته في مواجهة قرنه غير خايف منه والخلف
جهة غدر ومخاتله وجهالة القرن بمن يغتاله ويتطلب غرته وغفلته وخص الايمان والشمايل بالحرف
الذي يدل على المجاوزة لانهما ليسا باغلب ما ياتي منهما العدو وانما جاوز اتيانه الى الجهة التي هي
اغلب في ذلك وقدمت الايمان على الشمايل لانها هي الجهة القوية في ملاقاة العدو وبالايمان
البطش والدفع فالقرن الذي ياتي من جهتها ابسل واشجع اذ جاء من الجهة التي هي اقوى في الدفع
والشمايل ليست في القوة والدفع كالايمان والايمان والشمايل جمع يمين وشمال وهما الجارحتان
وجمعان في القلة على افعل قال

يأتي لها من ايمن واشمل

والشمايل يعبر بها عن الاخلاق والشيم يقول له شمايل حسنه ويعبر عن الحسنات باليمين وعن
السيات بالشمال لانهما منشا الفعلين الحسن والسي ويقولون اجعلني في يمينك لا في شمالك
قال

اسي ابي بني يديك جعلتني فافرح ام صيرتني في شمالك

يكنون بذلك عن عظم المنزلة عند الشخص وخستها وقال

رايت بني العلات لما تظافروا يحوزون سهمي بينهم في الشمايل

والشمايل جمع شمال بفتح الشين وهي الريح قال امرؤ القيس

وهبت له ريح بمختلف الصوى صبا وشمال في منزل قفال

والالف في الشمال زايده ولذا تزاد فيها الهمزة ايضا بعد الميم وقبلها فيقولون شمال
وشامل يدل على ذلك كله سقوطه في التصريف قالوا شملت الريح اذا هبت شمالا
قال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما من بين ايديهم اي من قبل الاخرة
فاشككهم فيها ومن خلفهم ارغبهم في دنياهم وعن ايمانهم اشبه عليهم امر دينهم وعن شمايلهم اشهي
لهم المعاصي وروى عطيه عن ابن عباس رضي الله عنهما من بين ايديهم من قبل دنياهم يعني ازينها
في قلوبهم ومن خلفهم من قبل الاخرة فاقول لا بعث ولا جنة ولا نار وعن ايمانهم من قبل

حسناتهم وعن شمايلهم من قبل سياتهم قال ابن الانباري قول من قال الايمان كناية عن
الحسنات والشمايل كناية عن السيات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك
ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من الموخرين وروى ابو عبيدة
عن الاصمعي انه قال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خسست منزلته قال
انت عندي بالشمال وقال الحكم والسدي من بين ايديهم من قبل الدنيا يزينها لهم ومن خلفهم من قبل
الاخرة يثبطهم عنها وعن ايمانهم من قبل الحق يصدهم عنه وعن شمايلهم من قبل الباطل يزينه لهم وقال
قتادة اتيتهم من بين ايديهم فاخبرهم انه لا بعث ولا جنة ولا نار ومن خلفهم من امر الدنيا ازينها لهم
وادعوهم اليها وعن ايمانهم من قبل حسناتهم ابطيهم عنها وعن شمايلهم زين لهم السيات
والمعاصي وادعوهم اليها وقال مجاهد من بين ايديهم وعن ايمانهم من حيث يبصرون ومن خلفهم
وعن شمايلهم من حيث لا يبصرون قال ابن جريج معنى قوله حيث يبصرون اي يخطيون
حيث يعلمون انهم يخطيون وحيث لا يبصرون اي لا يعلمون انهم يخطيون وقيل من بين ايديهم
في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء
والرسل وعن ايمانهم في الكفر والبدعه وعن شمايلهم في انواع المعاصي وقال
حكما الاسلام ان في البدن قوى اربعة هي الموجبه لفوات السعادات الروحانيه فالقوة
الاولى الخياليه التي تحصل فيها المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ
وصور المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة
الثانيه الوهميه التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبه للمحسوسات وهي موضوعة
في البطن الموخر من الدماغ واليه الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثه
الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي يمين البدن واليه الاشارة بقوله وعن ايمانهم
والقوة الرابعه الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب واليه الاشارة
بقوله وعن شمايلهم فهذه القوى الاربع هي التي تتولد عنها احوال توجب زوال
السعادات الروحانيه والشياطين الخارجه ما لم تستعن بشي من هذه القوى الاربع لم تقدر
على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وروي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن ادم بطريق الاسلام فقال
اتدع دين ابايك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب
فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امراتك
فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها
في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم فالجواب
انا ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانيه فهي موضوعه
في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال
هذا الكلام رقت قلوب الملايكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان

مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق
والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعا على سبيل الخضوع ووضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع
غفرت له ذنب سبعين سنه ولا تجد اكثرهم شاكرين الوجدان ههنا يحتمل ان يكون بمعنى
اللقا بمعنى العلم اي لا يلقا اكثرهم شاكرين او لا تعلم اكثرهم شاكرين فشاكرين حال
على الاول مفعول ثان على الثاني وهذه الجملة تحتمل وجهين احدهما ان يكون استينا فيه
اخبرا اللعين بذلك ليطيبه قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه او لانه علمه بطريق
قيل لانه كان قدرا اي ذلك في اللوح المحفوظ ويحتمل ان يكون داخله في خبر ما قبلها من جواب
القسم فيكون معطوفه على قوله لاقعدن اقسم على جملتين مثبتتين واخرى منفيه
اخرج منها مذوما مدحورا فذوما مدحورا حالان من فاعل اخرج عند من يجيز
تعدد الحال لذي حال واحدة ومن لا يجيز ذلك فمدحورا صفة لمذوما او هي حال
من الضمير في الحال قبلها فيكون الحالان متداخلين ومذوما مدحورا اسما مفعول
من ذامه ودحره فاما ذامه فيقال بالهمز ذامه يذامه كرامه يرامه وداسه يديه
كباعه يبيعه من غير همز وعليه قولهم
لن تعدم الحسنا داما
يروى بهمزة ساكنه او الف وعلى اللغة الثانيه قول الشاعر
تبعتك اذ عيني عليها غشاوة فلما انجلت قطعت نفسي اذيمها
فمصدر المهموز ذام كراس واما مصدر غير المهموز فسمع فيه ذام بالف وحكى ابن الانباري
فيه ذيما كبيع قال يقال ذامت الرجل اذامه وذمته اذيمه ذيما وذمته اذ مة
ذ ما بمعنى وانشد
واقاموا حتى ابيروا جميعا في مقام وكلهم مذموم
والذام العيب ومنه المثل المتقدم لن يعدم الحسنا ذاما اي كل امراة حسنة لا بد
ان يكون فيها عيب ما وقالوا اردت ان تذيمه فمدهته اي تعيبه فمدحته فابدل
الحا ها وقيل الذام الاحتقار ذامت الرجل اي احتقرته قاله الليث وقيل الذام الذم
قاله بن قتيبه وبن الانباري قال اميه
وقال لابليس رب العباد اخرج دحيرا لعينا مذوما
والجمهور على مذوما بالهمز وقرا ابو جعفر والاعمش والزهري مذوما بواو واحدة من دون
همز وهي تحتمل وجهين احدهما ولا ينبغي ان يعدل عنه انه تخفيف مذوما في القراة الشهيره
بان القيت حركة الهمزة على الدال الساكنه وحذفت الهمزة على القاعدة المستقرة في تخفيف
مثله فوزن الكلمه الى مفول لحذف العين والثاني هذه القراه ماخوذه من لغة
من يقول ذمته اذيمه كبعته ابيعه وكان من حق اسم المفعول في هذه اللغة مذيم
كمبيع قالوا الا ابدلت الواو من اليا على حد قولهم مكول في مكيل مع انه من الكيل ونيل

هذه

هذه القراه في احتمال الوجهين قول اميه بن ابي الصلت في البيت المتقدم انشده الواحدي
على لغة ذامه بالالف يذيمه بالياء وليته جعله محتملا للتخفيف من لغة الهمز والدحر
الطرد والابعاد يقال دحره يدحره دحرا ودحورا ومنه ويقذفون من كل جانب دحورا
وقول اميه في البيت المتقدم لعينا دحيرا وقوله ايضا
وباذنه سجدوا لادم كلهم الا لعينا خاطيا مدحورا
وقال الاخر
دحرت بني الحصيب الى فريد وقد كانوا ذوي اشر وفخر
قال ابن عباس مذوما اي ممقوتا وقال قتاده مذوما مدحورا اي لعينا
شقيا وقال الكلبي مذوما ملوما مدحورا مقصيا من الجنة ومن كل خير ن
لمن تبعك في هذه اللام وفي من وجهان اظهرها ان اللام لام التوطيه لقسم محذوف
ومن شرطيه في محل رفع بالابتداء ولاملان جواب القسم المدلول عليه بلام التوطية وجواب الشرط
محذوف لسد جواب القسم مسده وقد تقدم ايضاح ذلك مرارا والثاني ان اللام لام الابتدا
ومن موصولة وتبعك صلتها وهي في محل رفع بالابتدا ايضا ولاملان جواب
قسم محذوف وذلك القسم المحذوف وجوابه في محل رفع خبرا لهذا المبتدا والتقدير للذي
تبعك منهم والله لاملان جهنم منكم فان قلت اين العايد من الجملة القسميه الواقعه
خبرا عن المبتدا قلت هو متضمن في قوله منكم لانه لما اجتمع ضميرا غيبة وخطاب
غلب الخطاب على ما عرف وفتح اللام هو قراة العامة وقرا عاصم في رواية ابي بكر من بعض
طرقه والجحدري لمن بكسرها وخرجت على ثلثة اوجه احدها وبه قال ابن عطية
انها تتعلق بقوله لاملان فانه قال لاجل من تبعك منهم وظاهر هذا انها متعلقه بالفعل
بعد لام القسم قال ابو حيان ويمتنع ذلك على قول الجمهور ان ما بعد لام القسم لا يعمل
فيما قبلها والثاني ان اللام متعلقه بالذام والدحر والمعنى اخرج بهاتين الصفتين لاجل
اتباعك ذكره ابو الفضل الرازي في كتاب اللوايح على شاذ القراة قال شهاب الدين
ويمكن ان تجي المساله من باب الاعمال لان كلا من مذوما ومدحورا يطلب هذا الجار عند هذا
القايل من حيث المعنى ويكون الاعمال للثاني كما هو مختار البصريين للحذف من الاول
والثالث ان يكون هذا الجار خبرا مقدما والمبتدا محذوف تقديره لمن تبعك منهم هذا الوعيد
ودل على قوله هذا الوعيد قوله لاملان جهنم لان هذا القسم وجوابه وعيد وهذا اراد
الزمخشري بقوله بمعنى لمن تبعك منهم الوعيد وهو قوله لاملان جهنم على ان لاملان في محل
الابتدا ولمن تبعك خبره قال ابو حيان فان اراد ظاهر كلامه فهو خطا على مذهب
البصريين لان قوله لاملان جمله هي جواب قسم محذوف فمن حيث كونها جمله فقط لا يجوز
ان يكون مبتداه ومن حيث كونها جوابا للقسم المحذوف تمتنع ايضا لانها اذ ذاك من هذه الحيثيه
لا موضع لها من الاعراب ومن حيث كونها مبتدا لها موضع من الاعراب ولا يجوز ان تكون

الجمله لها موضع من الاعراب لا موضع لها من الاعراب وهو محال لانه يلزم ان يكون في موضع رفع
لا في موضع رفع داخل عليها عامل غير داخل عليها عامل وذلك لا يتصور قال
شهاب الدين بعد ان قال الزمخشري يعني لمن تبعك الوعيد وهو لاملان كيف يحسن ان يتردد بعد
ذلك فيقال ان اراد ظاهر كلامه كيف يرتب مع التصريح بتاويله هو بنفسه واما قوله
على ان لاملان في محل الابتدا فانما قاله لانه دال على الوعيد الذي هو في محل الابتدا فنسب
الى الدال ما ينسب الى المدلول من جهة المعنى وقول الشيخ ايضا ومن حيث كونها جوابا
للقسم المحذوف يمتنع ايضا الى اخر كلام متحامل عليه لانه لا يريد جملة الجواب فقط البته انما يريد الجملة
القسميه برمتها وانما استغني بذكرها عن ذكر قسيمها لانها ملفوظ بها وقد تقدم ما يشبه هذا الاعتراض من
الاخير عليه وجوابه واما قول الشيخ ولا يجوز ان يكون الجملة لها موضع من الاعراب
لا موضع لها من الاعراب الى اخر كلامه كله شي واحد ليس فيه معنى زايد اجمعين
تاكيد واعلم ان الاكثر في اجمع واخواته المستعمل في التاكيد انما يوتى بها بعد كل نحو فسجد الملايكة
كلهم اجمعون وفي غير الاكثر قد يجي بدون كل كهذه الاية الكريمة فان اجمعين تاكيد لمنكم د
ونظيرها فيما ذكرناه قوله تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين
قال ابن الانباري الكنايه في قوله لمن تبعك عايد على ولد ادم لانه حين قال
ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد ادم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت
هذه الايه على ان التابع والمتبوع يتفقان في ان جهنم تملاء منهما فكما ان الكافر تبعه فكذلك
الفاسق فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الاية انه سبحانه وتعالى
يملا جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال
ودلت هذه الايه على ان جميع اهل البدع والضلالات يدخلون جهنم لان كلهم د
متابعون ابليس ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنه الايه
قد تقدم الكلام على هذه الايه في سورة البقره بقي الكلام هنا على حرف واحد وهو
قوله تعالى في سورة البقره وكلا منها رغدا بالواو وقال ههنا بالفاء
والسبب فيه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفا تفيد الجمع
على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة
بين النوع والجنس ففي سورة البقره ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع
الثاني تقدم في البقره وقال في البقره رغدا وهو هنا محذوف لدلالة
الكلام عليه فوسوس اي فعل الوسوسة لاجلهما والفرق بين وسوس له ووسوس
اليه ان وسوس له بمعنى لاجله كما تقدم ووسوس اليه القى اليه الوسوسة والوسوسة
الكلام الخفي المكرر ومثله الوسواس وهو صوت الحلي والوسوسة ايضا الخطرة الرديه
ووسوس لا يتعدى الى مفعول بل هو لازم كقولنا ولولت المراه ووعوع الذيب
ويقال رجل موسوس بكسر الواو ولا يقال بفتحها قاله ابن الاعرابي

وقال غيره يقال موسوس له وموسوس اليه وقال الليث الوسوسة ن
حديث النفس والصوت الخفي من ريح يهز قصبا ونحوه كالهمس قال تعالى
ونعلم ما توسوس به نفسه وقال روبه ابن العجاج يصف صيادا

وسوس يدعو مخلصا رب الفلق
لما دنا للصيد دياس الوهق

اي لما اراد الصيد وسوس في نفسه ايخطي ام يصيب وقال الازهري وسوس ووزوز
بمعنى واحد فان قيل كيف وسوس لهما وادم في الجنه وابليس اخرج منها فالجواب
قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السما والى الجنة بالقوة القويه
التي جعلها له وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان ادم وابليس في الجنه لان هذه
الجنه كانت بعض جنات الارض والذي يقوله بعض الناس ان ابليس دخل في جوف
الحيه فدخلت الحيه في الجنه فتلك القصه ركيكه مشهوره وقال اخرون ان ادم
وحوى عليهما السلام ربما قربا من باب الجنه وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها
فيقرب احدهما من الاخر فتحصل الوسوسه هناك فان قيل ان ادم عليه السلام كان يعرف
ما بينه وبين ابليس من العداوه فكيف قبل قوله فالجواب لا يبعد ان يقال
ان ابليس لقي ادم مرارا كثيره ورغبه في اكل الشجره بطرق كثيره فلاجل المواظبه والمداومة
اثر كلامه عنده وايضا فقال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي اي حلف
لهما فاعتقدا ان احدا لا يحلف كاذبا فلذلك قبل قوله ليبدي لهما في لام
ليبدي قولان اظهرهما انها لام العلة على اصلها لان قصد الشيطان ذلك وقال
بعضهم اللام للصيروره والعاقبه وذلك ان الشيطان لم يكن يعلم انهما يعاقبان بهذه العقوبه
الخاصه فالمعنى ان امرهما ال الى ذلك والجواب انه يجوز ان يعلم ذلك بطريق
من الطرق المتقدمه في قوله ولا تجد اكثرهم شاكرين ومعنى قوله ليبدي لهما اي ليظهر لهما ما غطي
وستر عنهما من عوراتهما ما ووري ما موصوله بمعنى الذي وهي مفعول
ليبدي اي ليظهر الذي ستر وقرا الجمهور ووري بواوين مفتوحتين وهو ماضي مبني للمفعول
اصله واري كضارب فلما بني للمفعول ابدلت الالف واوا كضورب قالوا والاولى فا
والثانيه زايده وقرا عبد الله اوري بابدال الاولى همزه وهو بدل جايز لا واجب
وهذه قاعدة كليه وهي انه اذا اجتمع في اول الكلمة واوان وتحركت الثانيه او كان لها
نظير متحرك وجب ابدال الاولى همزة تخفيفا فمثال النوع الاول
اويصل واواصل تصغير واصل وتكسيره فان الاصل وويصل ووواصل فاجتمع واوان
في المثالين ثانيهما متحركه فوجب ابدال الاولى همزة ومثال النوع الثاني اولى
فان اصلها وولى فالثانيه ساكنه لكنها قد تحركت في الجمع في قولك اول كفضل
وفصل فان لم تتحرك ولم تحمل على متحرك جاز الابدال كهذه الاية الكريمه ومثله

وولي واوطي وقرا يحيى ابن وثاب وري بواو واحدة مضمومة ورا مكسورة وكانه
من الثلاثي المتعدي ويحتاج الي نقل ان وريت كذا بمعنى واريته والمواراة الستر ومنه
قوله عليه السلام لما بلغه موت ابي طالب لعلي اذهب فواره ومنه قول الاخر

علي صدي اسود الموارى في الترب امسى وذي الصفيح

وقد تقدم تحقيق هذه المادة والجمهور علي قراة سواتهما بالجمع من غير نقل ولا ادغام وقرا
مجاهد والحسن سوتهما بالافراد وابدال الهمزة واوا وادغام الواو فيها وقرا الحسن ايضا وابو
جعفر وشيبة بن نصاح سواتهما بالجمع وتشديد الواو بالعمل المتقدم وقرا ايضا سواتهما
بالجمع ايضا الا انه نقل حركة الهمزة الي الواو من غير عمل اخر وكل ذلك ظاهر فمن قرا بالجمع فيحتمل
وجهين اظهرهما انه من باب وضع الجمع موضع التثنية كراهية اجتماع تثنيتين والجمع اخو التثنية
فلذلك ناب منابها كقوله صغت قلوبكما وقد تقدم تحقيق هذه القاعدة ويحتمل ان يكون الجمع هنا
علي حقيقته لان كل واحد منهما قبل ودبر والسوات كناية عن ذلك فهي اربع فلذلك
جي بالجمع ويويد الاول قراة الافراد فانه لايكون كذلك الا والموضع موضع تثنية نحو مسح اذنيه
ظاهرهما وباطنهما دلت هذه الايه علي ان كشف العورة من المنكرات
وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين هذا استثنا مفرغ وهو مفعول من اجله فقدره البصريون الا كراهة
ان تكونا وقدره الكوفيون الا ان لا تكونا وقد تقدم مرارا ان قول البصريين اولي لان
اضمار الاسم احسن من اضمار الحرف وقرا الجمهور ملكين بفتح اللام وقرا علي وابن عباس
والحسن والضحاك ويحيى ابن ابي كثير والزهري ومن حكيم عن ابن كثير ملكين بكسرها
قالوا ويويد هذه القراه قوله في موضع اخر هل ادلك علي شجرة الخلد وملك لا يبلي والملك
يناسب الملك بالكسر واني بقوله من الخالدين ولم يقل او تكونا خالدين مبالغة في ذلك
لان الوصف بالخلود لهم من الملايكه او الملك فان قولك فلان من الصالحين ابلغ من قولك
صالح وعليه وكانت من القانتين هذا الكلام يمكن ان يكون ذكره ابليس
مخاطبة لادم وحوي ويمكن ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبهما والامران مرويان الا ان الاغلب
انه كان علي سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالي وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين والمعني ان
ابليس قال لهما هذا الكلام واراد به ان اكلتما تكونا بمنزلة الملايكة او تكونا من الخالدين
ان اكلتما فرغبهما بان اوهمهما ان من اكلها كان كذلك وانه تعالي انما نهاكما عنها لكيلا تكونا بمنزلة
الملايكة ولا تخلدا وفي الايه سوالات السوال الاول كيف اطمع ابليس
ادم ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد الملايكة متواضعين ساجدين له معترفين
بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعني احد ما يدل علي ان الملايكة الذين
سجدوا لادم هم ملايكة الارض اما ملايكة السماوات وسكان العرش والكرسي والملايكة
المقربون فما سجدوا لادم البته ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا التطمع فاسد اختلا وثانيها

نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان ادم علم ان الملايكة لا يموتون الي يوم القيمة
ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقا وضعف هذا بانه
لو كان المطلوب من الملايكة هو الخلود فحينيذ لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين وبين قوله
او تكونا من الخالدين وثالثها قال الواحدي كان ابن عباس يقرا ملكين بكسر اللام ن
ويقول ما طمعا في ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الي ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون
من جهة الملك ويدل علي هذا قوله هل ادلك علي شجرة الخلد وملك لا يبلي وضعف هذا الجواب
من وجهين الاول هب انه حصل الجواب علي هذه القراه فهل يقول ابن عباس ان تلك
القراه المشهورة باطله او لا يقول ذلك والاول باطل لان القراه متواترة فكيف
يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلي هذا التقدير الاشكال باق لان علي تلك القراه يكون التطمع
قد وقع في ان يصيرا بواسطة ذلك الاكل من جملة الملايكه وحينيذ يعود السوال
الوجه الثاني انه جعله مسجود الملايكه واذن له ان يسكن الجنه وان ياكل منها رغدا حيث
شا واراد ولا مزيد في الملك علي هذه الدرجة السوال الثاني هل
تدل هذه الايه علي ان درجة الملايكة اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب
انا اذا قلنا ان هذه الواقعه كانت قبل النبوة لم تدل علي ذلك لان ادم عليه السلام حين طلب
الوصول الي درجة الملايكة ما كان من الانبيا وان كانت هذه الواقعه قد وقعت في زمن النبوه
فلعل ادم عليه السلام رغب في ان يصير من الملايكة في القوة والقدرة والقوة او في خلقة
الذات بان يصير جوهرا نورانيا وان يصير من سكان العرش والكرسي وعلي هذا فلا دلالة في الاية
علي ذلك السوال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله
الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو فقلت للحسن فهل صدقا
في ذلك فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السوال
انه كيف يلزم التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكروا في تقرير
ذلك التكفير انه صلي الله عليه وسلم لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك انكارا للبعث
والقيمة وانه كفر ولقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه
من وجهين الاول ان لفظ الخلود محمول علي طول المكث لا علي الدوام فاندفع ما
ذكره والثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب
الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالي هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم لا يحصل الا من
دليل السمع فلعله تعالي ما بين في وقت ادم عليه السلام انه يميت الخلق ولما لم يوجد الدليل السمعي
بان ادم عليه السلام لا يجوز له دوام البقا فلهذا السبب رغب فيه وعلي هذا التقدير
فالسوال غير لازم السوال الرابع قد ثبت بما سبق ان ادم وحوي
عليهما السلام لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل تقولون انهما صدقاه قطعا او لم
يحصل القطع فهل تقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او تنكرون هذا الظن ايضا

فالجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا قالوا بل الصواب انهما انما اقدما على الاكل لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة تقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم نعتقد الامر كما قال

السوال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب والتطميع وقع بمجموع الامرين او باحدهما والجواب قال بعضهم الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على طريق التخيير وقاسمهما المفاعلة هنا تحتمل ان تكون على بابها فقال الزمخشري كانه قال لهما اقسم لكما اني لمن الناصحين وقالا اتقسم بالله انت انك لمن الناصحين لنا فجعل ذلك مقاسمة بينهم او اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها او اخرج قسم ابليس على وزن المفاعلة لانه اجتهد فيها اجتهاد المقاسم وقال ابن عطيه وقاسمهما اي حلف لهما وهي مفاعلة اذ قبول المحلوف له وامتثاله على معنى اليمين كالقسم وتقريره وان كان بادي الراي يعطي انها من واحد ويحتمل ان يكون فاعل بمعنى افعل كباعدته وابعدته وذلك ان الحلف انما كان من ابليس دونهما وعليه قول خالد بن زهير

وقاسمها بالله جهدا لانتم الذ من السلوي اذا ما نشورها

قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المومن بالله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما وانا اعلم احوال الاكثر من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فاقبلا قولي ارشدكما وابليس اول من حلف بالله كاذبا فلما حلف ظن ادم عليه السلام ان احدا لا يحلف بالله الا صادقا فاغتر به لكما لمن الناصحين يجوز في لكما ان يتعلق بما بعده على ان ال المعرفة لا موصوله وهذا مذهب ابي عثمان او على انها الموصوله ولكن سومح في الظرف وعديله ما لا يتسامح في غيرهما اتساعا فيهما لدورانهما في الكلام وهو راي بعض البصريين وانشد

وبيته حتى اذا تمعددا

كان جزاي بالعصا ان اجلدا

فبالعصي متعلق باجلد وهو صلة ان او ان ذلك جائز مطلقا ولو في المفعول به الصريح وهو راي الكوفيين وانشدوا

وشفاء غيك خابرا ان تسلي

اي ان تسالي خابرا وهو او انه متعلق بمحذوف على البيان اي اعني لكما كقولهم سقيا لك ورعيا او تعلق بمحذوف مدلول عليه بصلة ال اي اني ناصح لكما ومثل هذه الاية الكريمة اني لعملكم من القالين وكانوا فيه من الزاهدين وجعل ابن مالك ذلك مطردا في مسالة ال الموصول اذا كانت مجروره بمن ونصح يتعدى لواحد تارة بنفسه وتارة بحرف الجر ومثله شكر وقد تقدم وكال ووزن وهل الاصل التعدي بحرف الجر او التعدي

بنفسه او كل منهما اصل الراجح الثالث وزعم بعضهم ان المفعول في هذه الافعال محذوف وان المجرور باللام هو الثاني فاذا قلت نصحت لزيد فالتقدير نصحت لزيد الراي وكذلك شكرت له صنعه وكلت له طعامه ووزنت له متاعه فهذا مذهب رابع وقال الفرا العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لك وانصح لك وقد يجوز نصحتك قال النابغة

نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم وسايلي

وهذا يقوي ان اللام اصل والنصح بذل الجهد في طلب الخير خاصه وضده الغش واما نصحت لزيد ثوبه فتتعدى لاثنين لاحدهما بنفسه وللثاني بحرف الجر باتفاق وكان النصح الذي هو بذل الجهد في الخير ماخوذ من احد معنيين اما من نصح اي اخلص ومنه ناصح العسل اي خالصه فمعنى نصحه اخلص له الود واما من نصح الجلد والثوب اذا احكم خياطتهما ومنه الناصح للخياط والنصاح للخيط فمعنى نصحه اي احكم رايه فيه ويقال نصحه نصوحا ونصاحه قال تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا بضم النون في قراة ابي بكر وقال الشاعر في نصاحه

احببت حبا خالطته نصاحة

فدلاهما بغرور الباء للحال اي مصاحبين للغرور او مصاحبا للغرور فهي حال اما من الفاعل او من المفعول ويجوز ان تكون الباء سببيه اي دلاهما بسبب ان غرهما والغرور مصدر حذف فاعله ومفعوله والتقدير بغروره اياهما وقوله فدلاهما يحتمل ان يكون من التدلية من معنى دلي دلوه في البير والمعنى اطمعهما قال ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلان احدهما ان يكون اصله ان الرجل العطشان يدلي رجله في البير لياخذ الما فلا يجد فيها ما فوضع التدلية موضع الطمع فيما لا فايدة فيه يقال دلاه اذا اطمعه قال ابو جندب الهذلي

احص فلا اجير ومن اجره فليس كمن يدلى بالغرور

وان يكون من الدال والدالة وهي الجراة اي جراهما قال

اظن الحلم دل على قومي وقد يستجهل الرجل الحليم

وعلى الثاني يكون الاصل دللهما فاستثقل توالي ثلثة امثال فابدل الثالث حرف لين كقولهم تظنيت في تظننت وقصيت اظفاري في قصصت وقال

يقضي البازي اذا البازي كسر

قال ابن عباس رضي الله عنهما فدلاهما بغرور اي غرهما باليمين وكان ادم يظن ان احدا لا يحلف كاذبا بالله وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان اذا راي من عبيده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا له قيل معناه ما زال

يخدعه ويكلمه بزخرف من القول باطل وقيل حطهما من منزلة الطاعة الي حالة المعصية ولا
يكون التدلي الا من علو الي اسفل   فلما ذاقا الشجرة الذوق وجود الطعم بالفم ويعبر
به عن الاكل وقيل الذوق مس الشي باللسان او بالفم يقال منه ذاق يذوق ذوقا مثل صام يصوم صوما
ونام ينام نوما وهذه الاية تدل علي انهما تناولا اليسير قصدا الي معرفة طعمه ولولا انه تعالي ذكر
في اية اخري انهما اكلا منها لكان هذه الاية لا تدل علي الاكل لان الذايق قد يكون ذايقا من دون اكل
بدت لهما سواتهما اي ظهرت عورتهما وزال اللباس عنهما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
قال قبل ان ازدردا اخذتهما العقوبة وهي ان ظهرت لهما عوراتهما حتي ابصر كل واحد منهما ما ووري
عنه من عورة صاحبه وكانا لا يريان ذلك   وطفقا طفق من افعال الشروع كاخذ وجعل وانشا
وعلق وهب وانبري فهذه تدل علي التلبس باول الفعل وحكمها حكم افعال المقاربة من كون
خبرها لا يكون الا مضارعا ولا يجوز ان يقترن بان البتة لمنافاتها لها لانها للشروع وهو حال
وان للاستقبال وقد يقع الخبر جملة اسمية كقوله

وقد جعلت قلوص بني سهيل من الاكوار مرتعها قريب

وشرطية باذا كقول عمر فجعل الرجل اذا لم يستطع ان يخرج ارسل رسولا ويقال طفق بفتح الفاء
وكسرها وطبق بالبا الموحدة ايضا والالف اسمها ويخصفان خبرها وقرا ابو السماك وطفقا بفتح الفاء
وقرا الزهري يخصفان بضم حرف المضارعة من اخصف وهي تحتمل وجهين احدهما ان يكون افعل
بمعني فعل والثاني ان يكون الهمزة للتعدية والمفعول علي هذا محذوف اي يخصفان انفسهما اي
يجعلان انفسهما خاصفين وقرا الحسن والاعرج ومجاهد وابن وثاب يخصفان بفتح اليا وكسر الخا والصاد
مشدده والاصل يختصفان فادغمت التا في الصاد ثم اتبعت الخا للصاد في حركتها وسياتي نظير هذه القراه
في يونس ويس نحو يهدي ويخصمون وروي الزمخشري عن الحسن كذلك الا انه فتح الخا فلم يتبعها للصاد وهي
قراة يعقوب وابن بريدة وقرا عبد الله يخصفان بضم اليا والخا وكسر الصاد مشدده وهي من خصف
بالتشديد الا انه اتبع الخا للبا قبلها في الحركة وهي قراة عسرة النطق ويدل علي ان اصلها من
خصف بالتشديد قراة بعضهم يخصفان كذلك الا انه بفتح الخا علي اصلها والخصف
الخرز في النعال وهو وضع طريقة علي اخري وخرزها والمخصف ما يخصف به وهو الاشفي لك
قال   روبه انها كالمخصف   والخصفة ايضا الحلة للتمر والخصف
الثياب الغليظة خصفت الخصفة نسجتها والاخصف والخصيف طعام يبرق واصله ان يوضع
لبن ونحوه في الخصفة فيتلون بلونها وقال العباس يمدح النبي صلي الله عليه وسلم

طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق

قال
يشير الي الجنة اي حيث يخرز ويطابق بعضها فوق بعض
          عليهما من ورق الجنة وهو ورق التين
المفسرون جعلا يخصفان يرقعان ويلزقان ويصلان عليهما من ورق الجنة وهو ورق التين
حتي صار كهيئة الثوب قال الزجاج يجعلان ورقة علي ورقة ليسترا سواتهما وروي
ابي ابن كعب من رسول الله صلي الله عليه وسلم كان ادم رجلا طوالا كانه نخلة سحوق كثير شعر

الراس فلما وقع بالخطية بدت له سوته وكان لا يراها فانطلق هاربا في الجنة فعرضت
له شجرة من شجر الجنة فحبسته بشعره فقال لها ارسليني قالت لست بمرسلتك فناداه ربه
يا ادم امني تفر قال لا يا رب ولكني استحييتك وفي الاية دليل علي ان كشف العورة قبيح من
لدن ادم الا تري انهما كيف بادرا الي الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة   عليهما
قال ابو حيان الاولي ان يعود والضمير في عليهما علي عورتيهما كانه قيل يخصفان علي سوتيهما
وعاد بضمير الاثنين لان الجمع يراد به اثنان ولا يجوز ان يعود الضمير علي ادم وحوي لانه تقرر في علم
العربية انه لا يتعدي من فعل الظاهر والمضمر المتصل الي الضمير المتصل المنصوب
لفظا او محلا في غير باب ظن وفقد وعدم ووجد لا يجوز زيد ضربه ولا ضربه زيد ولا زيد مر به
ولا مر به زيد فلو جعلنا الضمير في عليهما عايدا علي ادم وحوي للزم من ذلك تعدي يخصف
الي الضمير المنصوب محلا وقد رفع الضمير المتصل وهو الالف في يخصفان فان اخذ ذلك
علي حذف مضاف مراد جاز ذلك وتقديره يخصفان علي بدنيهما قال شهاب الدين ومثل
ذلك فيما ذكر وهزي اليك واضمم اليك جناحك   وقول الشاعر

هون عليك فان الامور بكف الاله مقادبرها

وقوله ايضا

دع عنك نهبا صيح في حجراته ولكن حديثا ما حديث الرواحل

من ورق يحتمل وجهين ان يكون من لابتدا الغاية وان يكون للتبعيض
وناداهما ربهما لم يصرح هنا باسم المنادي للعلم به وقوله الم انهكما يجوز ان يكون هذه الجملة
التفسيرية مفسرة للنداء لا محل لها ويحتمل ان يكون ثم قول محذوف هي معمولة له
اي فقال الم انهكما فقال بعضهم هذه الجملة في محل نصب بقول مقدر ذلك
القول حال تقديره وناداهما قايلا ذلك ولكما متعلق بعدو لما فيه من معني الفعل ويجوز ان يكون
متعلقة بمحذوف علي انها حال من عدو لانها لو تاخرت لجاز ان يكون وصفا له
معني قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة يعني عن الاكل منها واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين
قال ابن عباس بين العداوة حيث ابا السجود وقال لاقعدن لهم صراطك
المستقيم   قالا ربنا ظلمنا انفسنا من دناها بالمعصية وتقدم تفسيرها في سورة
البقرة وانها تدل علي صدور الذنب منه عليه السلام الا انا نقول
هذا الذنب انما صدر عنه قبل النبوة وفي قوله قالا ربنا فايدة حذف حرف الندا هنا
تعظيم المنادي وتنزيهه قال مكي وندا الرب قد كثر حذف يا منه في القران وعلة
ذلك ان في حذف يا من ندا الرب معني التعظيم والتنزيه وذلك ان الندا فيه طرف
من معني الامر لانك اذا قلت يا زيد فمعناه تعال يا زيد ادعوك يا زيد فحذفت يا من ندا
الرب لتزول معني الامر وينقص لان يا توكده وتظهر معناه فكان في حذف يا الاجلال
والتعظيم والتنزيه   وان لم تغفر هذا شرط حذف جوابه لدلالة جواب

القسم المقدر عليه فان قبل حرف الشرط لام التوطية للقسم مقدره كقوله وان لم ينتهوا عما
يقولون ليمسن الذين ويدل على ذلك كثرة ورود لام التوطية قبل اداة الشرط في كلامهم وتقدم
اعراب ما بعد ذلك في البقره قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو الايه وهذا
خطاب يجب ان يتناول الثلاثه الذين تقدم ذكرهم وهم ادم وحوي وابليس فالعداوه ثابته
بين الجن والانس لا تزول البته قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون الكنايه
عايده الي الارض المذكوره في قوله ولكم في الارض وقرا الاخوان وابن ذكوان تخرجون هنا وفي
الجاثيه فاليوم لا يخرجون منها وفي الزخرف كذلك تخرجون وفي اول الروم وكذلك
تخرجون ومن اياته قرا والجميع مبنيا للفاعل والباقون قروه مبنيا للمفعول وفي اول
الروم خلاف عن ابن ذكوان واحترزنا باول الروم من قوله اذا انتم تخرجون فانه قري
مبنيا للفاعل من غير خلاف ولم يذكر بعضهم موافقه ابن ذكوان للاخوين في الجاثيه
والقراتان واضحتان يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا الايه
في نظم الايه وجهان احدهما انه تعالي لما بين انه امر ادم وحوي بالهبوط الي الارض وجعل
الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالي انزل كلما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن
جملة ما يحتاج اليه في الدين والدنيا اللباس والثاني انه تعالي لما ذكر واقعة ادم في
انكشاف العوره وانه كان يخصف الورق على عورتهما اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق
ليستروا به عورتهم ونبه به على المنة العظيمه على الخلق بسبب انه اقدرهم على التستر ومعني
انزال اللباس انه تعالي انزل المطر وبه تتكون الاشيا التي منها يحصل اللباس فصار كانه
تعالي انزل اللباس اي انزلنا اسبابه فعبر بالسبب عن المسبب وقيل معني انزلنا
اي خلقنا لكم وقيل كل بركات الارض منسوبة الي السماء كقوله تعالي وانزلنا الحديد
وانما يستخرج الحديد من الارض وقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وسبب
نزول هذه الايه انهم كانوا في الجاهلية يطوفون بالبيت عراة ويقولون لا نطوف في ثياب
عصينا الله فيها فكان الرجال يطوفون بالنهار والنسا بالليل عراة قال
قتاده كانت المراة تطوف وتضع يدها على فرجها وتقول

اليوم يبدو بعضه او كله
وما بدا منه فلا احله

فامر الله تعالي بالستر فقال قد انزلنا عليكم لباسا يواري سواتكم يستر عوراتكم واحدتها
سوة سميت بها لانه يسوء صاحبها انكشافها فلا تطوفوا عراة يواري في محل
نصب صفة للباسا وقوله وريشا يحتمل ان يكون من باب عطف الصفات
والمعني انه وصف اللباس بشيين مواراة السوة والزينه وعبر عنها بالريش لان الريش
زينة للطاير كما ان اللباس زينة للادميين ولذلك قال الزمخشري والريش
لباس الزينه استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته ويحتمل ان يكون من باب

عطف الشي على غيره اي انزلنا عليكم لباسين لباسا موصوفا بالمواراة ولباسا موصوفا
بالزينه وهذا اختيار الزمخشري فانه قال بعد ما حكينا عنه انفا اي انزلنا عليكم لباسين
لباسا يواري سواتكم ولباسا يزينكم لان الزينه غرض صحيح كما قال تعالي لتركبوها وزينة
ولكم فيها جمال وعلى هذا فالكلام في قوة حذف موصوف واقامه صفته مقامه فالتقدير ولباسا
ريشا اي ذا ريش قال القرطبي استدل كثير من العلما بهذه الايه
على وجوب ستر العوره لانه جعل لذريته ما يسترون به عوراتهم وذلك يدل على الامر بالستر ولا
خلاف في وجوب ستر العوره واختلفوا في العوره ما هي فقال ابن ابي ذيب هي من الرجل
القبل والدبر فقط وهو قول اهل الظاهر وابن عليه والطبري لقوله تعالي لباسا يواري
سواتكم وقوله بدت لهما سواتهما وقوله ليريهما سواتهما وفي البخاري عن انس رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم حسر الازار عن فخذه حتي اني انظر الي بياض فخذ نبي الله صلى الله عليه وسلم
وقال مالك ليست الفخذ بعوره واكره للرجل ان يكشف فخذه وقال
الشافعي ليست السرة ولا الركبتان من العورة على الصحيح وقال ابو بكر ابن عبد الرحمن
ابن الحرث بن هشام كل شي من الحرة عورة حتي ظفرها وهو مروي عن احمد بن حنبل وعورة
الامة ما بين السرة والركبة وام الولد والمعتق بعضها كالامة والريش فيه قولان
احدهما انه اسم لهذا الشي المعروف والثاني انه مصدر يقال راشه يريشه ريشا اذا جعل
فيه الريش فينبغي ان يكون الريش مشتركا بين المصدر والعين وهذا هو التحقيق وقرا عثمان
وابن عباس والحسن ومجاهد وقتاده والسلمي وعلي بن الحسين وابنه زيد وابو رجا وزر ابن
جبيش وعاصم وابو عمرو في رواية عنهما ورياشا وفيها وجهان احدهما وبه قال
الزمخشري انه جمع ريش فيكون كشعب وشعاب وذيب وذياب وقدح وقداح والثاني
انه مصدر ايضا فيكون ريش ورياش مصدرين لراشه الله ريشا ورياشا اي انعم عليه
وقال الزجاج هما اللباس فعلى هذا هما اسمان للشي الملبوس كما قالوا لبس ولباس
وجوز الفرا ان يكون رياش جمع ريش وان يكون مصدرا فاخذ الزمخشري باحد
القولين وغيره بالاخر وانشدوا

فريشي منكم وهواي معكم
وان كانت زيارتكم لماما

روي ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شي يعيش به الانسان من متاع او مال
او ماكول فهو ريش ورياش وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب
والاثاث والريش قد يطلق على ساير الاموال قال ابن عباس ومجاهد والضحاك
والسدي وريشا يعني مالا يقال تريش الرجل اذا تمول وقيل الريش الجمال
كما تقدم اي ما تتجملون به من الثياب ولباس التقوي قرا نافع وابن عامر والكسائي
لباس بالنصب والباقون بالرفع فالنصب نسقا على لباسا اي انزلنا لباسا مواريا وزينه
وانزلنا ايضا لباس التقوي وهذا يقوي كون ريشا صفة ثانيه للباسا الاول

اذ لو اراد انه صفة لباس ثان لابرز موصوفه كما ابرز هذا اللباس المضاف للتقوى
واما الرفع فمن خمسة اوجه احدها ان يكون لباس مبتدا وذلك مبتدا ثان وخير
خبر الثاني والثاني وخبره خبر الاول والرابط هنا اسم الاشارة وهو احد الروابط الخمسة
المتفق عليها ولنا رابط سادس فيه خلاف تقدم التنبيه عليه وهذا الوجه هو اوجه الاعاريب
في هذه الايه الكريمه الثاني ان يكون لباس خبر مبتدا محذوف اي وهو لباس التقوى
وهذا قول ابي اسحق وكان المعنى بهذه الجمله التفسير للباس المتقدم وعلى هذا فيكون
قوله ذلك جملة اخرى من مبتدا وخبر وقدره مكي باحسن من تقدير الزجاج فقال
وستر العورة لباس التقوى الثالث ان يكون ذلك فصلا بين المبتدا وخبره وهذا
قول الحوفي ولا يعلم ان احدا من النحاة اجاز ذلك الا ان الواحدي قال
ومن قال ان ذلك لغو لم يكن على قوله دلالة لانه يجوز ان يكون على احد ما ذكرنا قال
شهاب الدين فقوله لغو هو قريب من القول بالفصل لان الفصل لا محل له من الاعراب
على قول جمهور النحويين من البصريين والكوفيين الرابع ان يكون لباس مبتدا وذلك بدل
منه او عطف بيان له او نعت وخير خبره وهو معنى قول الزجاج وابي علي وابي بكر ابن الانباري
الا ان الحوفي قال وانا ارى ان لا يكون ذلك نعتا للباس التقوى لان الاسما المبهمة
اعرف مما فيه الالف واللام وما اضيف الى الالف واللام وسبيل النعت ان يكون مساويا
للمنعوت او اقل منه تعريفا فان كان قد تقدم قول احد به فهو سهو قال شهاب الدين
اما القول به فقد قيل به كما ذكرته عن الزجاج والفارسي وابن الانباري ونص عليه ابو علي
في الحجة ايضا وذكره الواحدي وقال ابن عطيه هو انبل الاقوال وذكر مكي الاحتمالات
الثلاثة اعني كونه بدلا او بيانا او نعتا ولكن ما اختاره الحوفي صحيح من حيث الصناعة ومن حيث
ان الصحيح في ترتيب المعارف ما ذكر من كون الاشارات اعرف من ذي الاداة ولكن قد يقال
ان القايل بكونه نعتا لا يجعله اعرف من ذي الالف واللام الخامس جوز ابو البقا ان يكون
لباس مبتدا وخبره محذوف اي ولباس التقوى ساتر عوراتكم وهذا تقدير لا حاجة
اليه واسناد الانزال الى اللباس اما لان انزل بمعنى خلق كقوله وانزلنا الحديد وانزل
لكم من الانعام ثمانية ازواج واما على تسمية اهل العلم التدريج وذلك انه ينزل
اسبابه وهي الما الذي هو سبب في نبات القطن والكتان والمرعى الذي تاكله البهايم
ذوات الصوف والشعر والوبر الذي تتخذ منها الملابس ونحوه قول الشاعر

اقبل في المستن من سحابة اسنمة الابال في ربابه

فجعله حاملا لاسنمة التي للابل مجازا لما كان سببا في ترعيها وقريب منه
قول الاخر

اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وقال الزمخشري جعل ما في الارض منزلا من السما لانه قضي ثم وكتب ومنه وانزل

لكم من الانعام ثمانية وقال ابن عطيه وايضا فخلق الله وافعاله انما هو
من علو في القدر والمنزلة وقد تقدم الكلام عليه اول الايه وفي قراة عبد الله وابي ولباس
التقوى خير باسقاط ذلك وهي مقوية للقول بالفصل والبدل وعطف
البيان وقرا النحو ولبوس بالواو ورفع السين فاما الرفع فعلى ما تقدم في لباس واما لبوس
فلم يثبتوها هل هي بفتح اللام فيكون مثل قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او بضم اللام على
انه جمع وهو مشكل واكثر ما تخيل له ان يكون جمع لبس بكسر اللام بمعنى ملبوس
ذلك من ايات الله مبتدا وخبر والاشارة به الى جميع ما تقدم من انزال
اللباس والريش ولباس التقوى وقيل بل هو اشارة لاقرب مذكور وهو لباس التقوى
اختلفوا في لباس التقوى فقيل هو نفس الملبوس وقيل غيره
فاما الاول ففيه وجوه احدها هو اللباس المواري للسوءة وانما اعاده الله لاجل
ان يخبر عنه بانه خير لان اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالعري في الطواف بالبيت
يجري هذا التكرير مجرى قول القايل قد عرفتك الصدق في ابواب البر والصدق خير
لك من غيره فيعيد ذلك الصدق ليخبر عنه بذلك المعنى وثانيها لباس التقوى هو الدروع
والجواشن والمغافر وما يتقى به في الحرب وثالثها لباس التقوى ما يلبس لاجل اقامة الصلاة
ورابعها هو الصوف والثياب الخشنة التي يلبسها اهل الورع واما القول
الثاني فيحمل قوله لباس التقوى على المجاز فقال قتادة والسدي وابن جريج هو الايمان وقال
ابن عباس هو العمل الصالح وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه السمت الحسن
وقال الكلبي العفاف والتوحيد لان المومن لا تبدو عورته وان كان عاريا من الثياب
والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال عروة بن الزبير هو خشية
الله تعالى وقال الحسن وسعيد هو الحيا لانه يبعث على التقوى وانما حمل لفظ اللباس
على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشيا وقوله ذلك
خير قال ابو علي الفارسي معناه ولباس التقوى خير لصاحبه اذا اخذ به اقرب الى الله تعالى
ما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس الى التقوى
كما اضيف الى الجوع في قوله فاذاقها الله لباس الجوع وقوله ذلك من ايات
الله اي الداله على فضله ورحمته على عباده لعلهم يذكرون النعمه
يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان الايه اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام
حصول العبرة لمن يسمعها فالله تعالى لما ذكر قصة ادم عليه السلام وبين فيها شدة
عداوة الشيطان لادم واولاده اتبعها بتحذير اولاده من قبول وسوسة
الشيطان فقال يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنه وذلك
لان الشيطان لما بلغ بكيده ولطف وسوسته الى ان قدر على ادم في الزلة الموجبة
لاخراجه من الجنه فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني ادم اولى فقوله

لا يفتننكم هو نهي للشيطان في الصورة والمراد نهي المخاطبين عن متابعته والاصغا اليه
والمعنى لا يصرفنكم الشيطان عن الدين كما فتن ابويكم من الاخراج من الجنة وقد تقدم معنى ذلك
في قوله فلا يكن في صدرك حرج منه وقرا ابن وثاب وابراهيم لا يُفتننكم بضم حرف
المضارعة من افتنه بمعنى حمله على الفتنة وقرا زيد بن علي لا يفتنكم بغير نون توكيد
كما اخرج نعت لمصدر محذوف اي لا يفتننكم فتنة مثل فتنة اخراج ابويكم ويجوز
ان يكون التقدير لا يخرجنكم بفتنته اخراجا مثل اخراجه ابويكم وابويكم واحدها اب
للمذكر وابة للمؤنث فعلى هذا قيل ابوان قال الكعبي
هذه الاية حجة على من نسب المعاصي الى الله تعالى لانه تعالى نسب خروج ادم وحوى وسائر
وجوه المعاصي الى الشيطان وذلك يدل على ان الله تعالى بري عنها قلنا لم
لم قلتم ان كون هذا العمل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله تعالى ولم
لا يجوز ان يقال انه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبين لذلك العمل كان منسوبا
الى الله ولما اجرى عادته بان يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه لتلك
الاعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان ظاهر الايه
يدل على انه سبحانه وتعالى انما اخرج ادم وحوى من الجنة عقوبة لهما على تلك الزله
وظاهر قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهما للخلافة الارض
وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين وجوابه ربما قيل
حصل مجموع الامرين وانه خلقه ليجعله خليفة في الارض وجعل سبب نزوله الى الارض
واخراجه من الجنة هو الزله ينزع جملة في محل نصب على الحال
وفي صاحبها احتمالان احدهما انه الضمير في اخراج العايد على الشيطان واضاف
نزع اللباس الى الشيطان وان لم يباشر ذلك لانه كان بسبب منه فاسند اليه كما تقول
انت فعلت هذا لمن حصل ذلك الفعل بسبب منه والثاني انه الابوين وجاز الوجهان
لان المعنى يصح على كل من التقديرين والصناعة مساعدة لذلك فان الجملة مشتملة على ضمير
الابوين وعلى ضمير الشيطان قال ابو حيان فلو كان بدل ينزع نازعا تعين الاول
لانه اذ ذاك لو جوز الثاني لكان وصفا جرى على غير من هو له فكان يجب ابراز الضمير
وذلك على مذهب البصريين قال شهاب الدين يعني انه يفرق بين الاسم والفعل
اذا جريا على غير ما هما له في المعنى فان كان اسما كان مذهب البصريين ما ذكر وان كان فعلا
لم يحتج الى ذلك وقد تقدم الكلام على هذه المسالة وان ابن مالك سوى بينهما وان مكيا له
فيها كلام مشكل وجي بلفظ ينزع مضارعا على انه حكاية حال لانها قد وقعت
وانقضت والنزع الجذب للشي بقوة عن مقره ومنه نزع الناس كانهم اعجاز نخل منقعر ومنه
نزع القوس ويستعمل في الاعراض ومنه نزع العداوة والمحبة من القلب
ونزع فلان كذا سلبه ومنه والنازعات غرقا لانها تقلع ارواح الكفار بشدة ومنه المنازعة

وهي

وهي المخاصمه والنزع عن الشي كف عنه والنزوع الاشتياق الشديد ومنه نزع الى وطنه
ونزع الى مذهب كذا نزعه وانزع القوم نزعت ابلهم الى مواطنها ورجل انزع اي زال
شعره والنزعتان بياض يكتنف الناصيه والنزعه ايضا الموضع من راس الانزع ولا يقال
امراة نزعا اذا كان بها ذلك بل يقال لها زعرا وبير نزوع اي قريبة القعر لانها ينزع منها باليد
اختلفوا في اللباس الذي نزع فقيل النور وقيل التقى وقيل
ثياب الجنة وهذا اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود تاكيد التحذير لبني ادم ن
واللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما وقال
ابن عباس يري ادم سوة حوى ويري حوى سوة ادم انه يراكم هو وقبيله هو تاكيد
للضمير المتصل ليسوغ العطف عليه كذا عبارة بعضهم قال الواحدي اعاد الكناية
ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة قال شهاب الدين ولا حاجة
الى التاكيد في مثل هذه الصورة لصحة العطف اذ الفاصل هنا موجود وهو كان في صحة العطف
فليس نظير اسكن انت وزوجك الجنة وقد تقدم بحث في اسكن انت وزوجك وهو انه ليس من
باب العطف على الضمير لمانع ذكرته وقبيله المشهور قراته بالرفع نسقا على الضمير المستتر
ويجوز ان يكون نسقا على اسم ان على الموضع عند من يجيز ذلك ولا سيما عند من يقول
يجوز ذلك بعد الخبر باجماع ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر فيحصل في رفعه ثلثة اوجه
وقرا اليزيدي وقبيله نصبا وفيها تخريجان احدهما انه منصوب نسقا على اسم ان لفظا ان قلنا
ان الضمير عايد على الشيطان وهو الظاهر والثاني انه مفعول معه اي يراكم مصاحبا لقبيله
والضمير في انه فيه وجهان اظهرهما انه للشيطان والثاني ضمير الشان وبه قال
الزمخشري ولا حاجة تدعوا الى ذلك والقبيل الجماعة يكونون من ثلثة فصاعدا من جماعة
شتى قاله ابو عبيد وجمعه قبل والقبيلة الجماعة من اب واحد فليست القبيلة تانيث
القبيل لهذه المغايرة وقال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال هو وقبيله
اي هو ومن خلق من قبيله قال القرطبي قبيله جنوده وقال مجاهد يعني
الجن والشياطين وقال ابن زيد نسله وقيل جيله من حيث لا ترونهم من
لابتدا غاية الروية وحيث ظرف لمكان انتفاء الروية ولا ترونهم في محل خفض باضافة
الظرف اليه هذا هو الظاهر في اعراب هذه الايه ونقل عن ابي اسحق كلام مشكل نذكره لئلا
يتوهم صحته من راه قال ابو اسحق ما بعد حيث صلة لها وليست بمضافة اليه قال
الفارسي هذا غير مستقيم ولا يصح ان يكون ما بعد حيث صلة لها لانه اذا كان صلة لها وجب
ان يكون للموصول فيه ذكر كما ان في سائر صلات الموصول ذكرا للموصول فخلو الجملة التي بعد حيث
من ضمير يعود على حيث دليل على انها ليست صلة لحيث واذا لم تكن صلة كانت مضافة فان قيل
يقدر العايد في هذا كما يقدر العايد في الموصولات فاذا قلت رايتك حيث زيد قايم كان التقدير
حيث قايم ولو قلت رايتك حيث قام زيد كان التقدير حيث قام زيد فيه ثم اتسع في الحرف

فحذف فاتصل الضمير فحذف كما حذف في قولك زيدا الذي ضربت اي الذي ضربته فالجواب
لو اريد ذلك لجاز استعمال هذا الاصل فتركهم لهذا الاستعمال دليل علي انه ليس اصلا له قال
شهابا الذي اما ابو اسحق لم يعتقد كونها موصولة بمعني الذي لا يقول بذلك احد وانما زعم انها ليست
مضافة للجملة بعدها فصارت كالصلة لها اي كالزيادة وهو كلام متهافت فالرد عليه من هذه
الحيثيه لا من حيثية اعتقاده لكونها موصوله ويحتمل ان يكون مراده ان الجملة لما كانت من تمام د
معناها بمعني انها مفتقرة لها كافتقار الموصول لصلته اطلق عليها هذه العباره ويدل
علي ذلك انه حكي ذكر في علة بنايها فقال ولان ما بعدها من تمامها كالصلة والموصول
الا انه يري انها مضافة لما بعدها وقري من حيث لا ترونه بالافراد وذلك يحتمل وجهين احدهما
ان يكون الضمير عايدا علي الشيطان وحده دون قبيله لانه هو راسهم وهم تبع له ولانه المنهي
اول الكلام والثاني ان يعود علي قبيله وحده الضمير اجراء له مجري اسم الاشارة في
قوله سبحانه وتعالي عوان بين ذلك ونظير هذه القراءة
قول روبه
فيها خطوط من سواد وبلق
كانه في الجلد توليع البهق
وقد تقدم هذا البيت بحكاية معه في البقره
معني الاية ان الشيطان يراكم
يا بني ادم هو وقبيله وجنوده وقال ابن عباس هو وولده وقال قتاده قبيله
الجن والشياطين من حيث لا ترونهم قال مالك ابن دينار ان عدوا يراك ولا تراه لشديد
المونه الا من عصم الله تعالي قال اهل السنه انهم يرون الانس لانه تعالي
خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالي لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس
وقالت المعتزله الوجه في ان الانس لا يرون الجن لرقة اجسام الجن ولطافتها والوجه
في روية الجن للانس كثافة اجسام الانس والوجه في ان يري بعض الجن بعضا ان الله تعالي يقوي
شعاع ابصار الجن ويزيد فيه ولو زاد الله في قوة ابصارنا علي هذه الحالة لرايناهم وعلي هذا
يكون بصر الانس للجن موقوف عند المعتزله اما علي ازدياد كثافة الجن او علي زيادة قوة ابصار
الانس وقوله من حيث لا ترونهم يدل علي ان الانس لا يرون الجن لان قوله من حيث لا ترونهم
يتناول اوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلما لو قدر
الجن علي تغيير صور انفسهم باي صورة شاوا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل
هذا الذي اشاهده واحكم عليه بانه ولدي او زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي او زوجتي
وعلي هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين علي تخبيط
الانس وازالة عقلهم مع انه تعالي بين العداوة الشديده بينهم وبين البشر فلم لا يفعلون
ذلك في حق البشر وفي حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم وبين العلماء
والزهاد اكثر واقوي ولما لم يوجد شي من ذلك ثبت انه لا قدرة لهم علي البشر بوجه من

الوجوه ويوكد ذلك قوله تعالي ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا
قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع نري ولا نري ونخرج من تحت الثري ويعود
شيخنا فتي انا جعلنا الشياطين اوليا للذين لا يومنون يحتمل
ان يكون جعل بمعني صير اي صيرنا الشياطين اوليا وقال الزهراوي جعل هنا د
بمعني وصف وهذا لا يعرف في جعل وكانه فر من اسناد جعل الشياطين اوليا للمومنين الي
الله تعالي وكانها نزعة اعتزاليه وللذين متعلق باوليا لانه في معني الفعل ويجوز ان يتعلق
بمحذوف لانه صفة لاوليا معني اوليا اي اعوانا وقرنا للذين لا يومنون قال
الزجاج سلطناهم عليهم يزيدون في غيهم كقوله تعالي ارسلنا الشياطين علي الكافرين توزهم
ازا واحتج اهل السنه بهذا النص علي انه تعالي هو الذي سلط الشيطان عليهم حتي اضلهم
واغواهم وقالت المعتزله معني قوله جعلنا الشياطين اوليا للذين لا يومنون هو انا
حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يومن قالوا ومعني قوله انا ارسلنا الشياطين علي الكافرين هو
انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال فيمن ربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب علي الداخل
انه ارسل عليه كلبا والجواب ان القايل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب
ابيض او اسود لم يفهم منه انه حكم به انه حصل السواد والبياض فيه فكذلك هنا وجب
حمل الجعل علي التاثير لا علي مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالي حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله توجب
كونه كاذبا وهو محال والمفضي الي المحال محال فكون العبد قادرا علي خلاف ذلك وجب ان يكون
محالا واما قولهم ان قوله تعالي ارسلنا الشياطين علي الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين
فهو ضعيف الا تري ان اهل السوق يوذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا او عمروا
اذا لم يمنع بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل بعضهم علي البعض بل لفظ الارسال
انما يصدق اذا كان تسلط بعضهم علي البعض بسبب من جهته فكذا هنا
واذا فعلوا فاحشة هذه الجملة الشرطيه لا محل لها من الاعراب لانها استينافيه وهو
الظاهر وجوز ابن عطيه ان تكون داخلة في حيز الصلة لعطفها عليها قال
ابن عطيه ليقع التوبيخ بصفة قوم قد جعلوا امثالا للمومنين اذ اشبه فعلهم فعل الممثل بهم
وجدنا يحتمل ان تكون العلميه اي علمنا طريقتهم انها هذه ويحتمل ان تكون بمعني
لقينا فيكون عليها مفعولا ثانيا علي الاول وحالا علي الثاني اذا فعلوا فاحشة
قال ابن عباس ومجاهد هي طوافهم بالبيت عراة وقال عطا الشرك وقيل ما كانوا
يحرمونه من البحيرة والسايبه وغيرها وهو اسم لكل فعل قبيح بلغ النهاية في القبح فالاولي
ان يحكم بالتعميم وفيه اضمار ومعناه واذا فعلوا فاحشة فنهوا عنها قالوا وجدنا عليها اباءنا
قيل ومن اين اخذ اباوكم قالوا الله امرنا بها واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يعتقدون
ان تلك الافعال فواحش ثم يزعمون ان الله امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك
الاشيا في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالي حكي

عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها ابانا
والثاني ان الله امرنا بها فاما الحجة الاولى فما ذكر الله جوابها لانها محض التقليد وهو طريقه
فاسد في عقل كل احد لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد حقا
لزم الحكم بان كل واحد من المتناقضين حقا وذلك باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا
جليا لم يذكر الله الجواب عنه واما الحجة الثانية وهي قولهم والله امرنا بها فقد اجاب
الله عنها بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشا والمعنى انه لما بين فساد على لسان الانبيا والرسل
كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بان الله تعالى امرنا بها ان الله
لا يامر بالفحشا حذف المفعول الاول للعلم به اي لا يامر احدا او لا يامركم يا مدعين ذلك
قالت المعتزلة قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا اشارة الى انه لما
كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه من الفحشا امتنع ان يامر الله به وهذا يقتضي ان كونه في نفسه
فحشا مغايرا لتعلق الامر به والجواب لما ثبت بالاستقرا انه تعالى لا يامر الا بما
يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل
اتقولون على الله ما لا تعلمون والمعنى ان قولكم ان الله امركم بهذه الافعال اما انكم سمعتم
كلام الله تعالى ابتدا من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحي عن الانبيا عليهم السلام اما
الاول فباطل بالضرورة واما الثاني فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبيا على الاطلاق
لان هذه المناظرة مع كفار قريش وهم كانوا منكرين لاصل النبوة واذا كان كذلك فلا طريق
لهم الى العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يعلمون وانه باطل
ما لا تعلمون مفعول به وهذا مفرد في قوة الجملة لان ما لا تعلمون مما يتقولونه
على الله تعالى كلام كثير كتبحير البحاير وتسييب السوايب وطوافهم بالبيت عراة الى غير ذلك
استدل بهذه الاية نفاة القياس لان الحكم المثبت بالقياس مظنون
غير معلوم فلم يجز القول به كقوله تعالى في معرض الذم اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد
تقدم الجواب عن مثل هذه الدلالة قل امر ربي بالقسط حذف
المفعول من قوله امر ربي بالقسط قال ابن عباس امر ربي بلا اله الا الله لقوله
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قايما بالقسط وقال الضحاك بالتوحيد
وقال مجاهد والسدي بالعدل واقيموا فيه وجهان اظهرهما انه
معطوف على الامر المقدر اي الذي ينحل اليه المصدر وهو بالقسط وذلك ان القسط مصدر
فهو ينحل لحرف مصدري وفعل فالتقدير قل امر ربي بان اقسطوا واقيموا وكما ان المصدر
ينحل لان والفعل الماضي نحو عجبت من قيام زيد وخرج اي من ان قام وخرج ولان
وللفعل المضارع كقولها
للبس عباة وتقر عيني

اي

اي لان البس عباه وتقر كذلك ينحل لان وفعل امر لانها توصل بالثلاث
الصيغ الماضي والمضارع والامر بشرط التصرف وقد تقدم تحقيق هذه المسالة واشكالها
وجوابه وهذا بخلاف ما فانها لا توصل بالامر وبخلاف كي فانها لا توصل الا بالمضارع
فلذلك لا ينحل المصدر الى ما وفعل امر ولا الى كي وفعل ماض او مضارع وقال
الزمخشري واقيموا وجوهكم وقل اقيموا وجوهكم اي اقصدوا عبادته وهذا من الزمخشري
يحتمل تاويلين احدهما ان يكون قوله قل اراد به انه مقدر غير هذا الملفوظ به فيكون
اقيموا معمولا لقول امر مقدر وان يكون معطوفا على قوله امر ربي فانه معمول
لقل وانما اظهر الزمخشري قل مع اقيموا لتحقق عطفيته على امر ربي ويجوز ان يكون قوله
واقيموا معطوفا على امر محذوف تقديره قل اقبلوا واقيموا وقال الجرجاني صاحب
النظم نسق الامر على الخبر وجاز ذلك لان قوله قل امر ربي قول لان الامر لا يكون الا كلاما والكلام
قول وكانه قال قل يقول ربي اقسطوا واقيموا يعني انه عطف على المعنى ومسجد
هنا يحتمل ان يكون مكانا وزمانا قال الزمخشري في وقت كل سجود وفي مكان كل سجود
وكان من حق سجد مسجد بفتح العين لضمها في المضارع وله في هذا الشذوذ اخوات
كثيرة مذكورة في التصريف قال مجاهد والسدي يعني اقيموا
وجوهكم عند كل مسجد وجهوا حيث ما كنتم في الصلاة الى الكعبة وقال
ابن عباس والضحاك اذا حضرت الصلاة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم اصلي
في مسجدي وقيل معناه اجعلوا سجودكم لله خالصا والسبب في ذكر هذين القولين
ان اقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة وقد تكون بالاخلاص في تلك
العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور بعده فلو حملناه على معنى الاخلاص
صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم
فان قيل يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعا فقط فالجواب لما امكن
رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين فعم كل ما يسمى
دينا واذا ثبت هذا فاختلفوا في قوله عند كل مسجد هل المراد منه زمان الصلاة او مكانها
على ما تقدم مخلصين حال من فاعل ادعوه والدين مفعول به باسم الفاعل
وله متعلق بمخلصين ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال من الدين والمراد واعبدوه مخلصين
له الطاعة والعبادة قال ابن الخطيب المراد به اعمال الصلاة وسماها دعا لان الصلاة
في اللغة عبارة عن الدعا ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين كما بداكم الكاف في محل نصب نعتا لمصدر محذوف تقديره تعودون
عودا مثل ما بداكم وقيل تقديره تخرجون خروجا مثل ما بداكم ذكرهما مكي والاول
اليق بلفظ الاية الكريمة وقال ابن الانباري موضع الكاف في كما نصب
بتعودون وهو على مذهب العرب في تقديم المفعول الفعل عليه اي تعودون كما ابتدا خلقكم

قال الفارسي كما بداكم تعودون ليس على ظاهره اذ ظاهره تعودون على البدء وليس المعنى تشبيههم بالبدء
انما المعنى على اعادة الخلق كما ابتدا فتقديره كما بداكم تعودون كما بدا خلقكم اي يحيي خلقكم عودا كبدئه وكما انه
لم يعن بالبدء ظاهره من غير حذف المضاف اليه كذلك لم يعن بالعود من غير حذف المضاف
الذي هو الخلق فلما حذف قام المضاف اليه مقام الفاعل فصار الفاعلون مخاطبين كما انه لما حذف
المضاف من قوله كما بدا خلقكم صار المخاطبون مفعولين في اللفظ قال شهاب الدين
يعني ان الاصل كما بدا خلقكم يعود خلقكم فحذف الخلق في الموضعين فصار المخاطبون في الاول
مفعولين بعد ان كانوا مجرورين بالاضافة وفي الثاني صاروا فاعلين بعد ان كانوا مجرورين بالاضافة
ايضا وبدا مالهمز انشا واختراع ويستعمل بهذا المعنى ثلاثيا ورباعيا على افعل فالثلاثي كهذه الايه
وقد جمع بين الاستعمالين في قوله تعالى اولم يروا كيف يبدي الله الخلق فهذا من ابدا ثم قال
كيف بدا الخلق هذا فيما يتعدى بنفسه واما ما يتعدي بالبا نحو بدات بكذا بمعنى قدمته وجعلته
اول الاشيا يقال منه بدات به وابتدات به وحكى الراغب ايضا انه يقال
من هذا ابدات به على افعل وهو غريب وقولهم ابدات من ارض كذا اي ابتدات منها بالخروج والبدء
السيد سمي بذلك قيل لانه يبدا به في العد اذا اعد السادات وذكروا وعليه

قوله

نجيت قبورهم بدأ ولما فناديت القبور فلم يجبنه

اي حيث قبور قومي سيدا ولما اكن بموتهم صرت سيدا وهذا نظير لقول الاخر

خلت الديار فسدت غير مسود ومن العناء تفردي

بالسودد

قال ابن عباس ان الله بدا خلقكم خلق بني ادم مومنا وكافرا
كما قال هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن ثم يعيدهم يوم القيمة كما خلقهم مومنا وكافرا
قال جابر يبعثون على ما ماتوا عليه روي جابر ابن عبد الله رضي الله عنهما قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث كل عبد على ما مات عليه المومن على ايمانه والكافر
على كفره وقال ابو العاليه عادوا على علمه فيهم وقال سعيد ابن جبير كما كتب
عليكم تكونون وقال محمد بن كعب من ابتدا الله خلقه على الشقوة صار اليها وان عمل عمل اهل
السعادة كما ان ابليس كان يعمل بعمل اهل السعادة ثم صار الي الشقاوه ومن ابتدا خلقه على
السعادة صار اليها وان عمل باعمال اهل الشقاوه كما ان السحرة كانت تعمل بعمل اهل الشقا
فصاروا الي السعادة روي سهل ابن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
ان العبد يعمل فيما يري الناس بعمل اهل الجنه وانه من اهل النار وانه ليعمل فيما يري الناس
بعمل اهل النار وانه من اهل الجنه وانما الاعمال بالخواتيم وقال الحسن ومجاهد
كما بداكم وخلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيا كذلك تعودون احيا يوم القيمة كما قال
كما بدانا اول خلق نعيده قال قتاده بداهم من التراب والي التراب يعودون

ونظيره

ونظيره منها خلقناكم وفيها نعيدكم واعلم انه تعالى امر اولا بكلمة القسط وهي لا اله الا الله ثم
امر بالصلاة ثانيا ثم بين ان الفايدة في الاتيان بهذه الاعمال انما يظهر في الاخره
ونظيره قوله تعالى لموسى صلى الله عليه وسلم انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة
لذكري ان الساعة لاتية فريقا هدي وفريقا حق عليهم الضلالة في نصب فريقا وجهان
احدهما انه منصوب بهدي بعده وفريقا الثاني منصوب باضمار فعل يفسره قوله
حق عليهم الضلالة من حيث المعنى والتقدير واضل فريقا حق عليهم قال
القرطبي وانشد سيبويه

اصبحت لا احمل السلاح ولا املك راس البعير ان نفرا
كذا الذيب اخشاه ان مررت به وحدي واخشى الرياح
والمطرا

قال الفرا ولو كان مرفوعا لجاز وقدره الزمخشري وخذل فريقا لاجل مذهبه والجملتان
الفعليتان في محل نصب على الحال من فاعل بداكم اي بداكم حال كونه هاديا فريقا ومضلا
اخر وقد مضمرة عند بعضهم ويجوز على هذا الوجه ايضا ان تكون الجملتان الفعليتان مستانفتين
فالوقف على تعودون على هذا الاعراب تاما بخلاف ما اذا جعلتهما حالين فالوقف
على قوله الضلاله الوجه الثاني ان ينتصب فريقا على الحال من فاعل تعودون اي تعودون
فريقا مهديا وفريقا حاقا عليه الضلاله وتكون الجملتان الفعليتان على هذا في محل نصب
على النعت لفريقا وفريقا ولا بد حينيذ من حذف عايد على الموصوف من هدي اي فريقا هداهم ولو
قدرته هداه بلفظ الافراد لجاز اعتبارا بلفظ فريق الا ان الاحسن الاول لمناسبة
قوله وفريقا حق عليهم والوقف حينيذ على قوله الضلاله ويويد اعرابه حالا قراءة ابي ابن كعب
تعودون فريقين فريقا هدي وفريقا حق عليهم الضلالة ففريقين نصب على الحال وفريقا
وفريقا بدل او منصوب باضمار اعني على القطع ويجوز ان ينتصب فريقا الاول
على الحال من فاعل تعودون وفريقا الثاني نصب باضمار فعل يفسره حق عليهم الضلالة كما تقدم
تحقيقه في كل منهما وهذه الاوجه كلها ذكرها ابن الانباري فانه قال كلاما حسنا ان
قال رحمه الله انتصب فريقا وفريقا على الحال من الضمير الذي في يعودون
يريد تعودون كما ابتدا خلقكم مختلفين بعضكم اشقيا وبعضكم سعدا فاتصل فريق وهو نكره
بالضمير الذي في تعودون وهو معرفه فقطع عن لفظه وعطف الثاني عليه قال
ويجوز ان يكون الاول منصوبا على الحال من الضمير والثاني منصوب بحق عليهم الضلالة
لانه بمعنى اضلهم كما يقول القايل عبد الله اكرمته وزيدا احسنت اليه فتنصب زيدا باحسنت
اليه بمعنى نفعته وانشد

اثعلبة الفوارس ام رياحا عدلت بهم طهيه والخشابا

نصب طهيه بعدلت بهم طهيه لانه بمعنى اهنتهم اي عدلت بهم من هو دونهم

وانشد ايضا قولــه

يا ليت ضيفكم الزبير وجاركم اياي لبس حبله بحبالي

قــال فنصب اياي بقوله لبس حبله بحبالي اذ كان معناه خالطني وقصدني قال شهاب الدين يريد بذلك انه منصوب بفعل مقدر من معنى الثاني لا من لفظه هذا وجه التنظير والى كون فريقا منصوبا بهدي وفريقا منصوبا بحق ذهب الفرا وجعله نظير قولــه تعالى يدخل من يشاء في رحمته والظالمين اعد لهم عذابا اليما انهم اتخذوا جار مجرى التعليل وان كان استينافا لفظا ويدل على ذلك قراءة عيسى ابن عمرو العباس ابن الفضل وسهل ابن شعيب انهم بفتح الهمزة وهي نص في العليه اي حقت عليهم الضلالة لاتخاذهم الشياطين اوليا ولم يسند الاضلال الى ذاته المقدسه وان كان هو الفاعل لها تحسينا للفظ وتعليما لعباده الادب وعليه وعلى الله قصد السبيل ومنها جاير فان قيــل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدي والضلال انما حصلا بخلق الله تعالى ابتدا فالجواب ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعيه التي دعتهم الى ذلك الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اوليا احتج اهل السنه بهذه الايه على ان الهدي والضلال من الله قالت المعتزله المراد فريقا هدي الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي حق عليهم دون غيره اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يامر اولياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقه وفي ذلك زوال الثقة بالنبوات وهذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قولــه فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي ذكروه يصير المعنى انه تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قال ان المراد انه تعالى حكم في الماضي انه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانه قد تبين بالدليل القاطع ان الهدي والضلال ليسا الا من الله تعالى والثاني هب ان المراد من الهدايه والضلال حكم الله تعالى بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من الغير صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور خلاف ذلك من العبد محالا ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما سن لهم عمرو بن لحي وهذا بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في باطل فهو مستحق للذم سواء حسب كونه هدى او لم يحسب ذلك وهذه الايه تدل على ان الكافر الذي يظن انه في دينه على الحق والجاحد المعاند سوا وتدل ايضا على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحساب مذموم والا لما ذمهم بذلك يا بني ادم خذوا زينتكم

عند

عند كل مسجد الايه لما امر باقامة الصلاة بقوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة اتبعه بذكر اللباس قــال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبايل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منا طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من يقــول نفعل ذلك تفاولا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المراة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها تستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يطوفون في ثيابهم ولا ياكلون الا قوتا قــال الكلبي كانت بنوا عامر لا ياكلون في ايام حجهم من الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فقــال المسلمون يا رسول الله نحن احق ان نفعل ذلك فنزلت هذه الايه وكلوا يعني اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا بتحريم ما احل الله لكم من اللحم والدسم انه لا يحب المسرفين الذين يفعلون ذلك قــال ابن عباس كل ما شيت والبس ما شيت ما اخطاتك خصلتان سرف ومخيلة قــال علي بن الحسين ابن واقد قد جمع الله تعالى الطب كله في نصف ايه فقــال كلوا واشربوا ولا تسرفوا المراد من الزينه لبس الثياب لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب والزينه لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزين باخذ الثياب في الجمع والاعياد سنه فوجب حمل الزينة على ستر العورة وقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة هنا لبس الثياب التي تستر العورة وقد امر بها بقوله خذوا زينتكم والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينه واجب وكل ما سوى اللبس غير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان فدل على وجوب ستر العورة عند اقامة الصلاة فان قيــل انه قد عطف عليه قوله وكلوا واشربوا وذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا فالجواب لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه وايضا فدلالة الاقتران ضعيفه وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا في الجملة فان قيل هذه الايه وردت في المنع من الطواف حال العري فالجواب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا ثبت ذلك فقوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لان الزينه ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ قولــه وكلوا واشربوا مطلق يتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها الحل في كل الاوقات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل يوكده لان الاصل في المنافع الحل والاباحه قــال القرطبي دلت هذه الايه على وجوب ستر العورة على اباحة الاكل والشرب ما لم يكن سرفا فاما ما تدعو الحاجة اليه وهو ما يسد الجوعه ويسكن الظما مندوب اليه عقلا وشرعا لما فيه من حفظ النفس وحراسة الحواس ولذلك ورد الشرع بالنهي عن الوصال لانه يضعف الجسد ويضعف عن العبادة ولا تسرفوا قيــل

المراد انه ياكل ويشرب بحيث لايتعدي الي الحرام ولايكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره وقال ابو بكر الاصم المراد بالاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسايبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وحرموا على انفسهم في الحج اشيآ احلها الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لاينبغي اولي من حمله على المنع مما يجوز وينبغي وقوله انه لايحب المسرفين نهاية في التهديد لان كل من لايحبه الله بقي محروما عن الثواب لان معني محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتي لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لايثاب ولايعاقب قل من حرم زينة الله قال القرطبي لما بين انهم حرموا من تلقا انفسهم ما لم يحرمه الله عليهم بين هنا اباحة الزينه والمراد بها اللباس الحسن اذا قدر عليه صاحبه وقيل جميع الثياب وهذا استفهام استفهام معناه التوبيخ والانكار واذا كان للانكار فلاجواب له اذ لايراد به استعلام ولذلك نسب مكي الي الوهم في زعمه ان قوله قل هي للذين امنوا الي اخره جوابه زينة الله قال ابن عباس واكثر المفسرين المراد به اللباس الذي يستر العورة وقيل هو جميع انواع الزينة فيدخل فيه جميع انواع الملبوس ويدخل تحته تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحته الركوب وانواع الحلي لان كل ذلك زينه ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كلما يستلذ ويشتهي من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل تحته التمتع بالنسآء وبالطيب روي عن عثمان بن مظعون انه اتي النبي صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمان ان خصا امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولي ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين فتعطيه افضل من ذلك فقال فان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله تعالي فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها فقال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنه ان كان له ولد ومات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيمه قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل عليه السلام امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملايكة وجهه عن حوضي وهذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة

الكامل

الكاملة ويدل على ان جميع الزينة مباح ماذون فيه الا ما خصه الدليل هذه الايه تقتضي حل كل المنافع وهو اصل معتبر في جميع الشريعة لان كل واقعة اما ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او يتساوي فيها الضرر والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين يجب الحكم ببقا ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضي هذه الايه وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا حا تقابل المثل بالمثل وبقي القدر الزايد نفعا خالصا فيلحق بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الايه دالة على الاحكام التي لانهاية لها في الحل والتحريم ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعه قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخل تحت هذا النص قال نفاة القياس لو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وحينيذ يكون ضايعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولي من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القران وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الي شي اخر قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيمه قيل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا اي بحقها من توحيد الله عز وجل والتصديق له فان الله ينعم ويرزق فان وحد المنعم عليه وصدقه فقد قام بحق النعمه وان كفر فقد امكن الشيطان من نفسه وقيل اي هي للذين امنوا في الحياة الدنيا غير خالصه لهم لان المشركين شركاوهم خالصة يوم القيمه لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل للذين امنوا ولغيرهم فالجواب لينبه على انه خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفرة تبع لهم كقوله ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الي عذاب النار وسياتي له اجوبه اخر في اخر الايه والمراد التنبيه على ان هذه النعم انما تصفوا عن الشوايب يوم القيمه خالصه قراها نافع رفعا والباقون نصبا فالرفع من وجهين احدهما قال ابو علي ان يكون مرفوعه على خبر المبتدا وهي وللذين امنوا متعلق بخالصه وكذلك يوم القيمة وقال مكي ويكون قوله للذين تبيينا فعلي هذا يتعلق بمحذوف كقولهم سقيا لك وجدعا له وفي الحياة الدنيا متعلق بامنوا والمعني قل الطيبات خالصة للمومنين في الدنيا يوم القيمه اي تخلص يوم القيمة لمن امن في الدنيا وان كان مشتركا فيها بينهم وبين الكفار في الدنيا وهو معني حسن وقيل المراد بخلوصها لهم يوم القيمه انهم لا يعاقبون عليها والي تفسير هذا نحا سعيد بن جبير الثاني ان يكون خبرا بعد خبر والخبر الاول قوله للذين امنوا قاله الزجاج واستحسنه ابو علي وفي الحياة الدنيا على هذا متعلق بما تعلق به الجار مثل الاستقرار المقدر ويوم القيمة معمول لخالصه كما مر في الوجه قبله والتقدير قل الطيبات مستقرة او كاينه للذين امنوا في الحياة الدنيا وهي خالصة لهم يوم القيمه وان كانوا في الدنيا

بشاركهم الكفار فيها ولما ذكر ابو حيان هذا الوجه لم نعلق في الحياة الا بالاستقرار ولو علق بامنوا
كما تقدم في الوجه قبله لكان حسنا واما النصب فمن وجه واحد وهو الحال والمعنى انها ثابتة ن
للذين امنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيمه وللذين امنوا خبر هي متعلق بالاستقرار المقدر وسياتي
انه متعلق باستقرار خاص في بعض التقادير عند بعضهم وفي الحياة الدنيا على ما تقدم من تعلقه
بامنوا او بالاستقرار المتعلق به للذين ويوم القيمه متعلق ايضا بخالصة والتقدير قل الزينة
الطيبات كاينة او مستقرة للمومنين في الحياة حال كونهم مقدرا خلوصها لهم يوم القيمة وسمى الفرا
نصبها على القطع فقال خالصة نصب على القطع وجعل خبر هي في اللام التي في قوله
للذين ويعني بالقطع الحال وجوز ابو علي ان يتعلق في الحياة الدنيا بمحذوف على انه حال
والعامل فيها ما يعمل للذين امنوا وجوز الفارسي وتبعه مكي ان يتعلق في الحياة الدنيا بحرم
والتقدير من حرم زينة الله في الحياة الدنيا وجوز ايضا ان يتعلق بالطيبات
وجوز الفارسي وحده ان يتعلق بالرزق ومنع مكي ذلك قال لانك قد فرقت بينهما
بقوله قل هي للذين امنوا يعني ان الرزق مصدر فالمتعلق به من تمامه كما هو من تمام
الموصول وقد فصلت بينه وبين معموله بجملة اجنبية وسياتي عن هذا جواب
عن اعتراض اعترض به على الاخفش وجوز الاخفش ان يتعلق في الحياة باخرج اي اخرجها في الحياة
الدنيا ورده الناس بانه يلزم منه الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي وهو قوله والطيبات
من الرزق وقوله قل هي للذين امنوا وذلك انه لا يعطف على الموصول الا بعد تمام
صلته وهنا قد عطفت على موصوف الموصول قبل تمام صلته لان التي اخرج صفة لزينة
والطيبات عطف على زينة وقوله قل هي للذين امنوا جملة اخرى فقد فصلت على هذا التقدير
بشيئين قال الفارسي كالمجيب عن الاخفش ويجوز ذلك وان فصل بين الصلة والموصول
بقوله هي للذين امنوا لان ذلك كلام يشد الصلة وليس باجنبي منها جدا كما جاز ذلك
في قوله والذين كسبوا السيات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة فقوله وترهقهم
ذلة معطوف على كسبوا داخل في الصلة قال شهاب الدين هذا وان افاد فيما ذكر
فلا يفيد في الاعتراض الاول وهو العطف على موصوف الموصول قبل تمام صلته اذ هو
اجنبي منه وايضا فلا نسلم ان هذه الايه نظير اية يونس فان الظاهر في اية يونس انه ليس فيها
فصل بين ابعاض الصلة وقوله لان جزاء سيئة بمثلها معترض وترهقهم عطف على كسبوا
قلنا ممنوع بل جزاء سيئة بمثلها هو خبر الموصول فيعترض بعدم الرابط بين المبتدا والخبر
فيجاب بانه محذوف وهو من احسن الحذوف لانه مجرور بمن التبعيضية وقد نص النحاه على
ان ما كان كذلك له حذفه وحسن والتقدير والذين كسبوا السيات جزاء سيئة منهم بمثلها فجزا
سيئة مبتدا ومنهم صفتها وبمثلها خبره والجملة خبر الموصول وهو نظير قولهم السمن
منوان بدرهم اي منوان منه وسياتي لهذه الايه مزيد بيان ومنع مكي ان يتعلق في الحياة

الدنيا بزينة قال لانها قد نعتت والمصدر واسم الفاعل متى نعتا لا يعملان لبعدهما عن
شبه الفعل قال ولانه مفرق بين الصلة والموصول لان نعت الموصول
ليس من صلته قال شهاب الدين لان زينة مصدر وهي في قوة حرف موصول
وصلته وقد تقرر انه لا يتبع الموصول الا بعد تمام صلته فقد تحصل في تعلق للذين امنوا
ثلثة اوجه اما ان يتعلق بخالصة او بمحذوف على انها خبر او بمحذوف على انها للبيان وفي تعلق
في الحياة الدنيا سبعة اوجه احدها ان يتعلق بامنوا الثاني ان يتعلق بمحذوف
على انها حال الثالث ان يتعلق به ما تعلق للذين امنوا الرابع ان يتعلق بحرم الخامس ان يتعلق
باخرج السادس ان يتعلق بقوله الطيبات السابع ان يتعلق بالرزق ويوم القيمة له متعلق
واحدة وهو خالصة والمعنى انها وان اشتركت فيها الطايفتان دنيا فهي خالصة للمومنين
فقط اخرى فان قيل اذا كان الامر على ما زعمت من معنى الشركة بينهم في الدنيا فكيف
جا قوله قل هي للذين امنوا وهذا موذن ظاهر بعدم الشركة فقد اجابوا عن ذلك من اوجه
احدها ان في الكلام حذفا تقديره قل هي للذين امنوا ولغيرهم في الحياة الدنيا خالصة
لهم يوم القيمه قال ابو القسم الكرماني وكانه دل على المحذوف قوله بعد ذلك خالصة يوم القيمه
اذ لو كانت خالصة لهم في الدارين لم يخص بها احدهما والثاني ان للذين امنوا ليس متعلقا
بكون مطلق بل بكون مقيد يدل عليه المعنى والتقدير قل هي غير خالصة للذين امنوا لان
المشركين شركاوهم فيها خالصة لهم يوم القيمه قاله الزمخشري ودل على هذا الكون المقيد مقابله
وهو قوله خالصة يوم القيمه الثالث ما ذكره الزمخشري وسبقه اليه التبريزي قال
فان قلت هلا قيل للذين امنوا ولغيرهم قلت التنبيه على انها خلقت للذين امنوا على طريق
الاصالة وان الكفرة تبع لهم كقوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره وقال
التبريزي ولم يذكر الشركة بينهم وبين الذين اشركوا في الدنيا تنبيها على انه انما خلقها للذين امنوا
بطريق الاصالة والكفار تبع لهم ولذلك خاطب المومنين بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا وهذا الثالث في الحقيقة ليس جوابا ثالثا انما هو مبين لحسن حذف المعطوف
وعدم ذكره مع المعطوف عليه ثم قال تعالى كذلك نفصل الايات وقد تقدم وقوله
لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به الى تحصيل العلوم النظريه
قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الايه
لما بين في الاية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الايه انواع المحرمات
فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما فقيل الفواحش عبارة عن
الكباير لان فحشها قد تفاحش اي تزايد والاثم عبارة عن الصغاير والمعنى انه حرم الكباير
والصغاير وطعن القاضي في هذا بان ذلك يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم
وهو بعيد وقيل الفواحش ما يجب فيه الحد والاثم ما لا حد فيه وقيل الفاحشة اسم
للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سوا كان صغيرا او كبيرا وفايدته انه لما حرم الكبيرة اردفه

بتحريم مطلق الذنب ليلا يتوهم ان التحريم مقصود على الكبيره وهذا اختيار القاضي وقيل
ان الفاحشه وان كانت بحسب اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه
في العرف مخصوص بالزياده يدل عليه قوله تعالى في الزنا انه كان فاحشة ولان اللفظ لفظ
الفاحشه اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان فاحش فهم منه انه يشتم الناس بالفاظ
الوقاح فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فعلى هذا يكون قوله ما ظهر منها اى الذي يقع علانية
وما بطن الذي يقع سرا على وجه العشق والمحبه وقيل ما ظهر من الزنا الملامسه والمعانقه
وما بطن الدخول وقد تقدم الكلام فيه في اخر السورة قبلها واما الاثم فالظاهر انه
الذنب وقيل هو الخمر هنا قاله المفضل وانشد

نهانا رسول الله ان نقرب الزنا وان نشرب الاثم الذي
يوجب الوزرا

وانشد الاصمعي

ورحت حزينا ذاهل العقل بعدهم كاني شربت الاثم او
مسني خبل

قال وقد تسمى الخمر اثما وانشد

شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول

ويروى عن ابن عباس والحسن البصري انهما قالا الاثم الخمر قال الحسن وتصديق ذلك
قوله تعالى قل فيهما اثم كبير والذي قاله الحذاق ان الاثم ليس من اسماء الخمر قال
ابن الانباري الاثم لا يكون اسما للخمر لان العرب لم تسم الخمر اثما في جاهلية ولا اسلام وقول
ابن عباس والحسن لا ينافي ذلك لان الخمر سبب الاثم بل هي معظمه فانها موجبة للفتن وكيف
يكون ذلك وكانت الخمر حين نزول هذه السورة حلالا لان هذه السورة مكيه وتحريم الخمر انما كان في
المدينة بعد احد وقد شربها جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يوم احد فماتوا شهدآء وهي في اجوافهم
واما ما انشده الاصمعي من قوله شربت الاثم فقد نصوا انه مصنوع واما غيره فالله تعالى اعلم
وقال بعض المفسرين الاثم الذنب والمعصية وقال الضحاك الاثم هو الذنب
الذي لا حد فيه والبغي بغير الحق اعلم ان الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكباير
وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لا بد وان يدخلا تحت الفواحش وتحت
الاثم وانما خصهما الله تعالى بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله وملايكته
وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين
واما الذين خصوا الفاحشه بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك غير داخلين تحت الفواحش
والاثم وانما البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وقد يراد بالبغي الخروج
عن سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفايدة في ذكر هذا الشرط فالجواب

من وجهين الاول ان قوله بغير الحق حال وهي حال موكده لان البغي لا يكون الا بغير الحق و
والثاني انه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على
ايذآ الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينيذ يخرج عن ان يكون بغيا
وان تشركوا بالله منصوب المحل نسقا على مفعول حرم اي وحرم اشراككم عليكم ومفعول
الاشراك ما لم ينزل به سلطانا وقد تقدم بيانه في الانعام وقال الزمخشري ما
لم ينزل به سلطانا تهكم بهم لانه لا يجوز ان ينزل برهانا ان يشرك به غيره وان تقولوا على
الله نسق على ما قبله اي وحرم قولكم عليه من غير علم وقد تقدم الكلام عليه في هذه السورة عند
قوله ان الله لا يامر بالفحشا اتقولون على الله ما لا تعلمون فان قيل كلمة انما تفيد الحصر
فقوله انما حرم ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء
فالجواب ان قلنا ان الفاحشه محموله على مطلق الكباير والاثم على مطلق الذنب دخل كل
الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر فنقول الجنايات محصورة في خمسة
احدها الجنايات على الانساب وهذا انما يحصل بالزنا وهو المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش
وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليه الاشارة بقوله والاثم وثالثها ورابعها
الجنايات على النفوس والاموال واليه الاشارة بقوله والبغي بغير الحق وخامسها الجنايات
على الاديان وهي من وجهين احدها الطعن في توحيد الله واليه الاشارة بقوله وان تشركوا
بالله والثاني الطعن في احكامه واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت
اصول الجنايات هذه الاشيا وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم كان ذكرها جاريا مجرى
ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر فان قيل الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله عنه فصار
تقدير الايه انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفايدة فالجواب كون الفعل
فاحشه انما هو عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه فسقط السوال
ولكل امة اجل لما بين الحلال والحرام واحوال التكاليف بين ان لكل
واحد اجلا معينا اي مدة واكل وقال ابن عباس وعطا والحسن وقتا لنزول
العذاب بهم وقوله ولكل امة خبر مقدم ولا حاجة الى حذف مضاف كما زعم بعضهم ان التقدير ولكل
احد من امة اجل اي عمر كانه يوهم ان كل احد له عمر مستقل وان هذا مراد الاية الكريمه ومراد الاية
اعم من ذلك فاذا جا اجلهم قال بعضهم كل موضع في القران من شبه هذا التركيب
فان الفا داخلة على اذا الا في يونس اما يونس فياتي حكمها واما ساير المواضع فقال
لانها عطفت جملة على اخرى بينهما اتصال وتعقيب فكان الموضع موضع الفا وقرا الحسن وابن
سيرين اجالهم جمعا لا يستاخرون جواب اذا والمضارع المنفي بلا اذا وقع جوابا
لاذا في الظاهر جاز ان يتلقى بالفآء وان لا يتلقى بها قال ابو حيان وينبغي ان يعتقد
ان بين الفا والفعل بعدها اسما مبتدا فتصير الجملة اسميه ومتى كانت كذلك وجب
ان يتلقى بالفا او باذا الفجايه وساعة نصب على الظرف وهي مثل في قلة الزمان

ولايستقدمون هذا استانف معناه الاخبار بانهم لا يسبقون اجلهم المضروب
لهم بل لابد من استيفايهم اياه كما انهم لا يتاخرون عنه اقل زمان وقال الحوفي وغيره
انه معطوف على لا يستاخرون وهذا لا يجوز لان اذا انما يترتب عليها وعلى ما بعدها الامور
المستقبلة لا الماضيه والاستقدام بالنسبة الى مجي الاجل متقدم عليه فكيف يترتب عليه ويصير
هذا من باب الاخبار بالضروريات التي لا يجهل احد معناه فيصير نظير قولك اذا قمت فيما ياتي
لم يتقدم قيامك فيما مضى ومعلوم ان قيامك في المستقبل لم يتقدم قيامك هذا وقال
الواحدي ان قيل ما معنى هذا مع استحالة التقديم على الاجل وقت حضوره وكيف يحسن التقديم مع
هذا الاجل قيل هذا على المقاربة لان العرب تقول جا الشتا اذا قرب وقته ومع مقاربة الاجل
يتصور الاستقدام وان كان لا يتصور مع الانقضا والمعنى لا يستاخرون عن اجالهم اذا انقضت
ولا يستقدمون عليها اذا قاربت الانقضا وهذا بنا منه على انه معطوف على لا يستاخرون وهو ظاهر اقوال المفسرين
في المراد بهذا الاجل قولان الاول
قال ابن عباس والحسن ومقاتل المراد به نزول العذاب على كل امة كذبت رسولها والثاني
ان المراد بهذا الاجل العمر يا بني ادم اما ياتينكم رسل منكم الايه لما بين
احوال التكاليف وان لكل احد اجلا معينا بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف
عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب قيل اراد ببني ادم مشركي العرب
وقد تقدم اعراب نظير هذه في البقرة وهي ان الشرطية ضمت اليها ما موكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت
فعلها النون الثقيلة وجزا هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء في قوله فمن اتقى واصلح
ومنكم صفة لرسل وكذلك يقصون وقدم الجار على الجملة لانه اقرب الى المفرد منها قال
مقاتل اراد بالرسل الرسول عليه السلام وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول صلى الله عليه وسلم
وهو خاتم الانبيا عليهم السلام لانه سبحانه وتعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وقيل
اراد جميع الرسل وانما قال منكم لان كون الرسل منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم
من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته
تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت
بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها
ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابنا الجنس بخلاف من لا يكون من الجنس
فانه لا يحصل معه الالف يقصون عليكم اياتي قيل الايات القران وقيل الدلايل
وقيل الاحكام والشرايع والاولى دخول الكل فيه لان الرسل اذا جاوا فلا بد وان يذكروا جميع
هذه الاقسام فمن اتقى يحتمل ان يكون من شرطية وان يكون موصولة فان كان الاول
كانت هي وجوابها جوابا للشرط الاول كما تقدم وهي مستقلة بالجواب دون الجملة التي بعد جوابها
وهي والذين كذبوا وان كان الثاني كانت هي وجوابها والجملة المشار اليها كلاهما جوابا للشرط كانه
قسم جواب قوله اما ياتينكم الى متق ومكذب وجزا كل منهما وقد تقدم تحقيق هذا في البقرة

وحذف

وحذف مفعولي اتقى واصلح اختصارا للعلم بهما اي اتقى ربه واصلح عمله او اقتصارا اي فمن كان من اهل
التقوى والصلاح من غير نظر الى مفعول كقوله وانه هو اغنى واقنى ولكن لابد من تقدير رابط
بين هذه الجملة الشرطية وبين الجملة الشرطية والتقدير فمن اتقى منكم والذين كذبوا منكم وقرا
ابي والاعرج تاتينكم بتا مثناه من فوق نظرا الى معنى جماعة الرسل فيكون قوله تعالى يقصون
بالياء من حيث حملا على المعنى اذ لو حمل على اللفظ لقال تقص بالتانيث ايضا
المعنى لا خوف عليهم بسبب الاحوال المستقبله ولا هم يحزنون على ما فاتهم في الدنيا لان حزنهم على
عقاب الاخرة يرتفع بما حصل لهم من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفايده اولى
واختلف العلما في ان المومنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف او حزن عند اهوال
القيمة فقال بعضهم لا يلحقهم لهذه الايه ولقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب
بعضهم الى انه يلحقهم الفزع لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات
حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اي من شدة الخوف
واجاب هولاء عن هذه الايه بان معناها ان امرهم يوول الى الفرح والسرور كقول
الطبيب للمريض لا باس عليك اي يوول امرك الى العافيه والسلام وان كان في الوقت
عليه باس والذين كذبوا باياتنا اي الايات التي يجي بها الرسل واستكبروا اي ابوا
من قبولها وتكبروا عن الايمان بها وذكر الاستكبار لان كل مكذب وكافر متكبر قال
تعالى انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون اوليك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذه
الايه تدل على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يخلد في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات
الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يخلدون في النار وكلمة هم تفيد الحصر وذلك يقتضي ان من
لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار
فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا وهذا يرجع الى قوله والذين كذبوا اي فمن اعظم ظلما ممن يقول
على الله ما لم يقله او كذب ما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم
بانكار ما يوجد فالاول يدخل فيه قول من اثبت الشريك لله تعالى من الاصنام والكواكب
والقايلين بيزدان واهرمن ومن اثبت لله البنات والبنين ويدخل فيه من اضاف
الاحكام الباطلة الى الله تعالى والثاني يدخل فيه قول من انكر كون القران كتابا
نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اوليك ينالهم نصيبهم
من الكتاب قيل المراد بذلك النصيب هو العذاب قاله الحسن والسدي اي ما كتب
لهم في اللوح المحفوظ من العذاب وسواد الوجوه وزرقة العيون قال عطية
عن ابن عباس كتب لمن يفتري على الله سواد الوجه قال تعالى ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسوده وقيل المراد بالنصيب ان اهل الذمة يجب علينا ان لا نتعدى
عليهم وان ننصفهم ونذب عنهم وقال ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ما سبق
لهم من السعادة والشقاوة فان قضى الله لهم ~~بالسعادة~~ بالختم على الشقاوه ابقاهم على كفرهم وان

وان قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم الى الايمان وقال الربيع وابن زيد ومحمد
ابن كعب القرظي ما كتب لهم من الارزاق والاعمار والاعمال فاذا فنيت وانقرضت جاءت
رسلنا يتوفونهم من الكتاب في محل الحال من نصيبهم اي حال كونه مستقرا من الكتاب
ومن لابتداء الغاية حتى اذا جاءتهم رسلنا حتى هنا غاية واذا وما في حيزها تقدم الكلام عليها
هل هي حرف جر او حرف ابتدا وتقدم عبارة الزمخشري فيها واختلفوا فيها اذا كانت
حرف ابتدا مثل فقال ابن درستويه هي حينئذ جارة وتتعلق بما قبلها تعلق حروف الجر
من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والجملة بعدها في محل جر وقال الجمهور اذا كانت حرف
ابتدا فليست جارة بل حرف ابتداء فقط وان كان معناها الغاية ك

كقوله

سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان

وقول الاخر

فما زالت القتلى تمج دماوها بدجلة حتى ما دجلة اشكل

وقال صاحب التحرير حتى هنا ليست للغاية بل هي ابتدا وخبر وهذا وهم اذ الغاية معنى
لا يفارقها وقوله بل هي ابتدا وخبر تسامح في العبارة يريد بل الجملة بعدها ثم الجملة التي بعدها
في هذا المكان ليست ابتدا وخبر بل هي جملة فعلية وهي قالوا او اذا مع ما في حيزها ومن ذهب
الى انها ليست هنا للغاية الواحدي فانه حكى في معنى الاية اقوالا ثم قال فعلى هذا ك
القول معنى حتى الانتهاء والغاية وعلى القولين الاولين ليست حتى في هذه الاية للغاية بل هي التي
يقع بعدها الجمل وينصرف الكلام بعدها الى الابتدا كاما واذا ولا تعلق لقوله
حتى اذا بما قبله بل هذا ابتدا خبر عنهم كقوله

فيا عجبا حتى كليب تسبني كان اباها نهشل ومجاشع

وهذا غير مرضي منه لمخالفة الجمهور وقوله لا تعلق لها بما قبلها ممنوع على جميع الاقوال
التي ذكرها والظاهر انها انما تتعلق بقوله ينالهم نصيبهم قال
الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والى واما هذه الالفات الزمت الفتح لانها اواخر
حروف جاءت لمعان فتفصل بينها وبين اواخر الاسما التي فيها الالف نحو حبلى وهدى
الا ان حتى كتبت بالياء لانها حرف لا ينصرف والامالة ضرب من التصرف
يتوفونهم في محل نصب على الحال وفي المراد بقوله رسلنا يتوفونهم قولان الاول
المراد بالرسل ملك الموت واعوانه يتوفونهم يقبضون ارواحهم لان لفظ الوفاة يفيد هذا
المعنى قال ابن عباس ان الملائكة يطالبون الكفار بهذه الاشيا عند الموت
على سبيل الزجر والتوبيخ الثاني قال الحسن والزجاج في احد قوليه ان هذا يكون في الاخرة
ومعنى جاءتهم رسلنا يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار بمعنى يستكملون عدتهم حتى لا

لا ينفلت منهم احد اينما كنتم اين اي اين الشركا الذين تعبدونهم من دون الله وكتبت
اينما متصلة وحقها الانفصال لانما موصولة لا صلة اي ذا التقدير اين الذين تدعونهم ولذلك
كتبت ان ما توعدون لات منفصلا وانما الله متصلا ضلوا عنا جواب
من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وذلك ان السوال انما وقع عن مكان الذين كانوا يدعونهم من
دون الله فلو جا الجواب على نسق السوال لقيل هم في المكان الفلاني وانما
المعنى ما فعل معبودكم ومن كنتم تدعونهم فاجابوا بانهم ضاعوا عنهم وغابوا
وشهدوا ويحتمل ان يكون نسقا على قالوا الذي وقع جوابا لسوال الرسل فيكون
داخلا في الجواب ايضا ويحتمل ان يكون مستانفا منقطعا عما قبله ليس داخلا في حيز الجواب
كذا قال ابو حيان وفيه نظر من حيث انه جعل هذه الجملة جوابا لعطفها على قالوا
وقالوا في الحقيقة ليس هو الجواب انما الجواب هو مقول هذا القول
وهو ضلوا عنا فضلوا عنا هو الجواب الحقيقي الذي يستفاد منه الكلام ونظيره
ان يقول سالت زيدا ما فعل فقال الطعمت وكسوت فنفس الطعمت
وكسوت هو الجواب واذا تقرر هذا فكان ينبغي ان يقول فيكون معطوفا على ضلوا عنا ثم لو
قال كذلك لكان مشكلا من جهة اخرى وهو انه كان يكون التركيب
الكلامي ضلوا عنا وشهدنا على انفسنا انا كنا الان يقال حكى الجواب
الثاني على المعنى فهو يحتمل على بعد بعيد ومعنى الاية انهم اعترفوا عند معاينة الموت
انهم كانوا كافرين قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم ك
الاية اختلفوا في هذا القايل فقال مقاتل هو كلام خازن النار وقال
غيره هو كلام الله وهذا الاختلاف مبني على ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد تقدمت
هذه المسالة في امم يجوز ان يكون يتعلق قوله في امم وقوله في النار كلاهما بادخلوا
فيجي الاعتراض المشهور وهو كيف يتعلق حرفا جر متحدا اللفظ والمعنى بعامل واحد فيجاب
باحد وجهين اما ان في الاولى ليست ظرفية بل للمعية كانه قيل ادخلوا مع امم اي مصاحبين
لهم في الدخول وقد تاتي في بمعنى مع كقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة
وقول الشاعر

شموس ودود في حياء وعفة رخيمة رجع الصوت طيبة
النشر

واما بان في النار بدل من قوله في امم وهو بدل اشتمال كقوله اصحاب الاخدود النار
فان النار بدل من الاخدود كذلك في النار بدل من امم باعادة العامل بدل
اشتمال وتكون الظرفية في الاولى مجازا لان الامم ليسوا ظروفا لهم حقيقة وانما المعنى ك
ادخلوا في جملة امم وغمارهم ويجوز ان يتعلق في امم بمحذوف على انه حال اي كاينين في جملة
امم وفي النار يتعلق بخلت اي سبقتكم في النار ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه صفة لامم فيكون

امم قد وصفت بثلثة اوصاف الاول الجملة الفعلية وهي قوله قد خلت والثاني
الجار والمجرور وهو قوله من الجن والانس الثالث قوله في النار والتقدير في امم خالية من قبلكم
كاينة من الجن والانس مستقرة في النار ويجوز ان يتعلق في النار بمحذوف ايضا لا على الوجه المذكور
بل على كونه حالا من امم وجاز ذلك وان كانت نكرة لتخصيصها بالوصفين المشار اليهما ويجوز
ان يكون حالا من الضمير في خلت اذ هو ضمير الامم وقدم الجن لانهم الاصل في الاغواء
كلما دخلت تقدم نظيرها وهذه الجملة تحتمل ان تكون صفة لامم ايضا ن
والعايد محذوف اي كلما دخلت امة منهم اي من الامم المتقدمة لعنت اختها والمعنى ان اهل النار
يلعن بعضهم بعضا ويتبرا بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلا يومئذ بعضهم من لبعض
عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين حتى هذه غاية لما قبلها والمعنى انهم
يدخلون فوجا فوجا لاحق بعضهم لبعض الى انتهاء تداركهم فيها وقرا الجمهور اذا اداركوا بوصل
الالف وتشديد الدال والاصل تداركوا فلما اريد ادغامه فعل به ما فعل بادارءتم
وتقدم تصريفه في البقرة قال مكي ولا يستطاع اللفظ بوزنها مع الف الوصل
لانك ترد الزايد اصليا فتقول افاعلوا فتصير تا تفاعل فا لفعل لادغامها في فاء الفعل
وذلك لا يجوز فان وزنتها على الاصل فقلت تفاعلوا جاز وهذا الذي ذكره من كونه لا يمكن وزنه
الا بالاصل وهو تفاعلوا ممنوع قوله لانك ترد الزايد اصليا قلنا لا يلزم ذلك لانا نزنه بلفظه
مع همزة الوصل وتاتي بتا التفاعل بلفظها فنقول وزن اداركوا اتفاعلوا فنلفظ بالتاء
اعتبارا باصلها لا بما صارت اليه حال الادغام وهذه المسالة نصوا على نظيرها وهو ان تا الافتعال
اذا ابدلت الى حرف مجانس لما بعدها كما تبدل طا او دالا في نحو اصطبر واضطرب وازدجر
وادكر اذا وزن ما هي فيه قالوا يلفظ في الوزن باصل تا الافتعال ولا يلفظ بما
صارت اليه من طاء او دال فيقول وزن اصطبر افتعل لا افطعل ووزن ازدجر
افتعل لا افدعل فكذلك تقول هنا وزن اداركوا اتفاعلوا لا افاعلوا فلا فرق بين تا الافتعال
والتفاعل في ذلك وقرا ابن مسعود والاعمش ورويت عن ابي عمرو وتداركوا وهي اصل قراة العامة
وقرا ابو عمرو اذا اداركوا بقطع همزة الوصل قال ابن جني هذا مشكل ومثل ذلك
لا ينقله ارتجالا وكانه وقف وقفة مستنكر ثم ابتدا فقطع وهذا الذي يعتقد في ابي عمرو والا فكيف
يقرا بما لا يثبت الا في ضرورة الشعر في الاسما كذا قال ابن جني يعني ان قطع الف
الوصل في الضرورة انما جات في الاسما وقرا حميد أُدركوا بضم همزة القطع وسكون الدال
وكسر الرا مثل اخرجوا جعله مبنيا للمفعول بمعنى ادخلوا في دركاتها او ادراكها ونقل عن مجاهد
ابن جبير قراتان فروي عنه مكي ادركوا بوصل الالف وفتح الدال مشدده وفتح الراء
واصلها ادتركوا على افتعلوا مبنيا للفاعل ثم ادغم كما ادغم ادان من الدين وروي عنه غيره
ادركوا بفتح الهمزة مقطوعه وسكون الدال وفتح الرا اي ادرك بعضهم بعضا وقال

ابو البقا وقرى اذا اداركوا بالف واحده ساكنة بعدها دال مشدده وهو جمع بين
ساكنين وجاز في المنفصل كما جاز في المتصل وقد قال بعضهم اثنا عشر باثبات
الالف وسكون العين يعني بالمتصل نحو الضالين وجان ومعنى المنفصل ان الف اذا من كلمة
والساكن الثاني من كلمة اخرى وادّاركوا بمعنى تلاحقوا وتقدم تفسير هذه المادة وجميعا
حال من فاعل اداركوا اولاهم لاخراهم يحتمل ان تكون فعلى انثى افعل الذي للمفاضلة
والمعنى على هذا كما قال الزمخشري اخراهم منزلة وهم الاتباع والسفلة واولاهم منزلة
وهم القادة والروسا ويحتمل ان تكون اخرى بمعنى آخر تانيث آخر مقابل لاول
لا تانيث آخر الذي للمفاضلة كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى والفرق بين اخرى بمعنى آخرة
وبين اخرى تانيث آخر بزنة افعل التفضيل ان التي للتفضيل لا تدل على الانتهاء كما لا
تدل عليه الفضلة مذكرها ولذلك يعطف امثالها عليها في نوع واحد تقول مررت بامراة
واخرى كما تقول برجل وآخر وهذه تدل على الانتهاء كما يدل عليه مذكرها ولذلك
لا يعطف امثالها عليها ولان الاولى تفيد افادة غير وهذه لا تفيد افادة غير والظاهر في هذه الاية
الكريمة انهما ليسا للتفضيل بل لما ذكرنا قال ابن عباس ومقاتل اخراهم دخولا في النار
لاولاهم دخولا فيها واللام في لاولاهم للتعليل اي لاجل ولا يجوز ان تكون التي للتبليغ كهي ن
في قولك قلت لزيد افعل قال الزمخشري لان خطابهم مع الله لا معهم وقد بسط القول
قبله في ذلك الزجاج فقال والمعنى وقالت اخراهم يا ربنا هولا اضلونا لاولاهم فذكر نحوه
قال شهاب الدين وعلى هذا فاللام الثانية في قوله اولاهم لاخراهم يجوز ان تكون
للتبليغ لان خطابهم معهم بدليل قوله فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم
تكسبون ربنا هولا اضلونا يعني ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا
يعني ان القادة اضلونا عن الهدى والدين فآتهم عذابا ضعفا من النار قال
ابو عبيدة الضعف مثل الشي مرة واحدة قال الازهري ما قاله ابو عبيدة هو ما
يستعمله الناس في مجاز كلامهم وقد قال الشافعي قريبا منه فقال في رجل اوصى
فقال اعطوه ضعف ما يصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين قال
الازهري الوصايا يستعمل فيها العرف وما يتفاهمه الناس واما كتاب الله فهو عربي مبين
ويرد تفسيره الى لغة العرب وموضوع كلامها الذي هو صيغة السنتها والضعف
في كلام العرب المثل الى ما زاد ولا يقتصر به على مثلين بل تقول هذا ضعفه اي مثلاه
وثلثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة الا ترى الى قول الله عز وجل
فاولئك لهم جزاء الضعف لم يرد به مثلا ولا مثلين واولى الاشياء به ان يجعل عشرة امثاله
لقوله من جا بالحسنة فله عشر امثالها فاقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصود ومثل
هذه المقالة قال الزجاج ايضا فانه قال اي عذابا مضاعفا لان الضعف في كلام العرب على ضربين
على مثلين احدهما المثل والآخر ان يكون في معنى تضعيف الشي اي زيادته الى ما لا يتناهى

وقد تقدم طرف من هذا في البقرة واما قول الشافعي في الوصية انه المثل فلان الترك
متعلق حقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طايفة منها الي الموصي له والقدر المتيقن
في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فيه فياخذ المتيقن ويطرح المشكوك فيه فلهذا السبب
حملنا الضعف في الوصية علي المثلين   ضعفا صفة لعذابا ومن النار يجوز ان يكون صفة
لعذابا وان يكون صفة لضعفا ويجوز ان يكون ضعفا بدلا من عذابا   لكل اي لكل
فريق من الاخري والاولي او القادة والاتباع   ولكن لا تعلمون قراة العامة بتا الخطاب
اما خطابا للسايلين واما خطابا لاهل الدنيا اي ولكن لا تعلمون ما اعد لهم من العذاب
لكل فريق وقرا ابو بكر عن عاصم بالغيبة وهي تحتمل ان يكون الضمير عايدا علي الطايفة السايلة
تضعيف العذاب او علي الطايفتين اي لا يعلمون قدر ما اعد لهم من العذاب   فان قيل ان كان المراد
من قوله لكل ضعف اي لكل احد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جايز لانه ظلم وان لم يكن
المراد ذلك فما معني كونه ضعفا فالجواب ان عذاب الكفار مويد فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول
الم اخر الي نهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الي اخر   وقالت اولاهم
لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب
فان قيل هذا منهم كذب لانهم لكونهم روسا وسادة وقادة قد دعوا الي الكفر في الترغيب
فيه فكانوا ضالين مضلين واما الاتباع والسفلة وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين
فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع علي الروسا في ترك الضلال والكفر فالجواب
ان اقصي ما في الباب انهم كذبوا في هذا القول يوم القيمة وعندنا ان ذلك جايز كما قررناه في سورة
الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين   فما هذه الفا عاطفة
هذه الجملة المنفية علي قول الله تعالي للسفلة لكل ضعف اي فقد ثبت ان لا فضل لكم علينا
وانا متساوون في استحقاق الضعف فذوقوا   قال ابو حيان بعد ان حكي بعض كلام الزمخشري
والذي يظهر ان المعني انتفا كون فضل عليهم من السفلة في الدنيا بسبب اتباعهم اياهم وموافقتهم
لهم في الكفر اي اتباعكم ايانا وعدم اتباعكم سوا لانكم كنتم في الدنيا عندنا اقل من ان يكون لكم
علينا فضل باتباعكم بل كفرتم اختيارا لا انا حملناكم علي الكفر اجبارا وان قوله فما كان جملة معطوفة
علي جملة محذوفة بعد القول دل عليها ما سبق من الكلام والتقدير قالت اولاهم لاخراهم
ما دعاوكم اليه انا اضللناكم وسوالكم ما سالتم فما كان لكم علينا من فضل بضلالكم وان قوله
فذوقوا من كلام الاولي خطابا للاخري علي سبيل التشفي وان ذوق العذاب هو بسبب ما كسبتم
لا بانا اضللناكم وقيل فذوقوا من خطاب الله لهم وبما الباء سببية وما مصدرية او بمعني الذي
والعايد محذوف اي تكسبونه   ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها الاية
هذا من تمام وعيد الكفار فقوله كذبوا باياتنا اي بالدلايل الدالة التي هي اصول
الدين فالدهرية ينكرون دلايل اثبات الذات والصفات والمشركون ينكرون دلايل اثبات

التوحيد ومنكروا النبوات يكذبون الدلايل الدالة علي صحة النبوات ومنكروا المعاد ينكرون
الدلايل الدالة علي صحة المعاد فقوله كذبوا باياتنا يتناول الكل ومعني الاستكبار طلب
الترفع بالباطل وهذا اللفظ يدل علي الذم في حق البشر   لا تفتح قرا ابو عمرو
ولا تفتح بضم التا من فوق والتخفيف والاخوان باليا من تحت والتخفيف ايضا والباقون
بالتانيث والتشديد فالتانيث والتذكير باعتبار الجمع والجماعة والتخفيف والتضعيف
باعتبار التكثير وعدمه والتضعيف هنا اوضح لكثرة المتعلق وهو في هذه القراات
مبني للمفعول وقرا ابو حيوة وابو البرهسم بفتح التا من فوق والتضعيف والاصل لا
تتفتح بتايين فحذفت احداهما وقد تقدم في تذكرون ونحوه فابواب علي قراة ابي حيوة فاعل
وعلي ما تقدم مفعول لم يسم فاعله   قال ابن عباس لا تفتح لاعمالهم
ولا لدعايهم ماخوذ من قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال
السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح المومنين كما ورد في الحديث
ان روح المومن يعرج بها الي السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت
في الجسد الطيب الي ان ينتهي الي السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال
لها ارجعي ذميمة ولا يدخلون الجنة بل يهوي بها الي سجين وقيل لا تنزل عليهم البركة والخير
لقوله ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر   حتي يلج الجمل الولوج هو الدخول
بشدة ولذلك يقال هو الدخول في مضيق فهو اخص من الدخول والوليجة كل ما يعتمد
الانسان والوليجة الداخل في قوم ليس منهم   والجمل قراة العامة وهو الحيوان المعروف
ولا يقال للبعير جمل الا اذا بزل وقيل لا يقال له ذلك الا اذا بلغ اربع سنين واول
ما يخرج ولد الناقة ولم يعرف ذكوريته او انوثيته يقال له سليل فان كان ذكرا فهو سقب
والانثي حايل ثم هو حوار الي الفطام وبعده فصيل الي سنة وفي الثانية ابن مخاض وبنت مخاض
وفي الثالثة ابن لبون وبنت لبون وفي الرابعة حق وحقة وفي الخامسة جذع وجذعة وفي
السادسة ثني وثنية وفي السابعة رباع ورباعية مخففة الي الثامنة سديس لهما وقيل
سديسة للانثي وفي التاسعة بازل وبازلة وفي العاشرة مخلف ومخلفة وليس بعد البزول
والاخلاف سن بل يقال بازل عام او عامين ومخلف عام او عامين حتي يهرم فيقال
له عود وورد التشبيه في الاية الكريمة في غاية الحسن وذلك ان الجمل اعظم حيوان عند العرب
واكبره جثة   حتي قال

جسم الجمال واحلام العصافير لقد كبر البعير بغير لب

وسم الابرة في غاية الضيق فلما كان المثل يضرب بعظم هذا وكبره وبضيق ذلك حتي قيل
اضيق من خرت ابرة ومنه الخريت وهو البصير بمضايق الطرق قيل لا يدخلون الجنة حتي
يلج اعظم الاشيا واكبرها عند العرب في اضيق الاشيا واصغرها فكانه قيل لا يدخلون
حتي يوجد هذا المستحيل والمعني لا يدخلون الجنة ابدا   ومثله في المعني قول

الاخـر

اذا شاب الغراب ابت اهلي وصار القار كاللبن الحليب

وقرا ابن عباس في رواية ابن حوشب ومجاهد وابن وابو مجلز والشعبي ومالك بن الشخير وابن محيصن وابو رجا وابو رزين وابان عن عاصم الجمل بضم الجيم وفتح الميم مشدده وهو القلس والقلس حبل غليظ يجمع من حبال كثيره فيفتل وهو حبل السفينه وقيل الحبل الذي يصعد به النخل ويروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله احسن تشبيها ان يشبه بالحبل من ان يشبه بالجمل كانه راي ان صح عنه ان المناسب لسم الابره شي يناسب الخيط المسلوك فيها وقال الكسايي الراوي ذلك عن ابن عباس اعجمي فشدد الميم وضعف ابن عطيه قول الكسايي بكثره رواتها عن ابن عباس قراه قال شهاب الدين ولذلك هي قراة مشهوره وروي مجاهد عن ابن عباس ضم الجيم وفتح الميم خفيفه وهي قراة ابن جبير وقتاده وسالم الافطس وقرا ابن عباس ايضا في روايه عطا الجمل بضم الجيم والميم محففه وبها قرا الضحاك والجحدري وقرا عكرمه وابن جبير بضم الجيم وسكون الميم وقرا المتوكل وابو الجوزا بفتح الجيم وسكون الميم وكلها لغات في القلس المذكور وسيل ابن مسعود عن الجمل في الايه فقال زوج الناقة كانه فهم ما اراد السايل فاستغباه في سم الخياط متعلق بيلج وسم الخياط ثقب الابره وهو الخرت وسينه مثلثه وكل ثقب ضيق فهو سم وقيل كل ثقب في البدن وقيل كل ثقب في انف او اذن فهو سم وجمعه سموم قال الفرزدق

فنفست عن سميه حتي تنفسا وقلت له لا تخش شيا ورايا

والسم القاتل سمي بذلك للطفه وتاثيره في مسام البدن حتي يصل الي القلب وهو في الاصل مصدر ثم اريد به معني الفاعل لدخوله باطن البدن وقد سمه اذا دخله فيه ومنه السامه للخاصه الذين يدخلون في بواطن الامور ومسامها ولذلك يقال لهم الدخلل والسموم الريح الحاره لانها توثر تاثير السم القاتل والخياط والمخيط الاله التي يخاط بها فعال ومفعل كازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وقرا عبد الله وقتاده وابو رزين وطلحه سم بضم السين وابو عمران الجوني وابو نهيك والاصمعي عن نافع سم بالكسر وقد تقدم انها لغات وقرا عبد الله وابو رزين وابو مجلز المخيط بكسر الميم وسكون الخا وفتح اليا وطلحه بفتح الميم وهذه مخالفه للسواد وكذلك اي ومثل ذلك الجزا نجزي المجرمين فالكاف نعت لمصدر محذوف لهم من جهنم مهاد هذه الجمله محتمله للحاليه وللاستيناف ويجوز حينيذ في مهاد ان يكون فاعلا بلهم فيكون الحال من قبيل المفردات وان يكون مبتدا فيكون من قبيل الجمل ومن جهنم حال من مهاد لانه لو تاخر عنه لكان صفه او متعلق بما تعلق الجار قبله وجهنم لا ينصرف لاجتماع التانيث والتعريف وقيل اشتقاقه من الجهومه وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه اي غليظ فسميت بهذا لغلظ امرها في العذاب والمهاد جمع مهد وهو الفراش قال الازهري المهد في اللغه الفرش يقال

للفراش مهاد ومن فوقهم غواش جمع غاشيه والنحاه في الجمع الذي علي فواعل اذا كان منقوصا بقياس خلاف هل هو منصرف او غير منصرف فبعضهم قال هو منصرف لانه قد زال صيغه منتهي الجموع فصار وزنه وزن جناح وقد زال فانصرف وقال الجمهور هو ممنوع من الصرف والتنوين تنوين عوض واختلف في المعوض عنه ماذا فالجمهود علي انه عوض من اليا المحذوفه وذهب المبرد الي انه عوض من حركتها والكسر ليس كسر اعراب وهكذا جوار وموال وبعضهم يجره بالفتحة قال

فلو كان عبد الله مولي هجوته ولكن عبد الله مولي مواليا

وقال اخر

قد عجبت مني ومن يعيليا لما رايتني خلقا مقلوليا

وهذا الحكم ليس خاصا بصيغة فواعل بل كل غير منصرف اذا كان منقوصا فحكمه ما تقدم نحو نعيل تصغير نعل ويرم اسم رجل وعليه قوله ومن يعيليا وبعض العرب يعرب غواشي ونحوه بالحركات علي الحرف الذي قبل اليا المحذوفه فيقول هولا جوار وقري ومن فوقهم غواش برفع الشين وهي كقراة عبد الله وله الجوار برفع الرا فان قيل غواش علي وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين فالجواب علي مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي تناهي الجموع اليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت اليا في اخره وهي ثقيله فلما اجتمعت هذه الاشيا خففوه بحذف اليا فلما حذفوا اليا نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال قال المفسرون معني الايه الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب وكذلك نجزي الظالمين مثله وقوله الظالمين يحتمل ان يكون من باب وقوع الظاهر موقع المضمر والمراد بالظالمين المجرمون ويحتمل ان يكونوا غيرهم وانهم يجزون كجزائهم والذين امنوا الايه لما ذكر الوعيد اتبعه بذكر الوعد فقوله والذين امنوا مبتدا في خبره وجهان احدهما انه الجمله من قوله لا نكلف نفسا وعلي هذا فلابد من عايد وهو مقدر وتقديره نفسا منهم والثاني هو الجمله من قوله اوليك اصحاب ويكون هذه الجمله المنفيه معترضه بينهما وهذا الوجه اعرب وانما حسن وقوع هذا الاعتراض بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار علي ان الجنه مع عظم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب الوسع ما يقدر الانسان عليه في حالة السعه والسهوله لا في حال الضيق والشده ويدل عليه قول معاذ بن جبل في هذه الايه الا يسرها لا عسرها واما اقصي الطاقه فلا يسمي وسعا وغلط من قال ان الوسع بذل المجهود ونزعنا ما في صدورهم فالنزع قلع الشي عن مكانه وقوله من غل يجوز ان يكون من لبيان جنس ما ويجوز ان يكون حالا فيتعلق بمحذوف اي كاينا من غل

والغل الحقد والاحنه والبغض وكذلك الغلول قال اهل اللغة وهو الذي ينغل بلطفه
الى صميم القلب اي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيله الى الذنوب الدقيقه ويقال
انغل في الشي وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافته كما يدخل في صميم الفواد وجمع الغل غلال
والغلول الاخذ في خفيه واحسن ما قيل ان ذلك من لفظ الغلاله كانه يتدرع ولبس الحقد
والخيانه حتى صار له كالغلاله الملبوسه في الاية تاويلان احدهما
ازلنا الاحقاد التي كانت لبعضهم في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفيه الطباع واسقاط
الوساوس ومنعها عن ان ترد على القلوب فان الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لالقا الوساوس
في القلوب والى هذا المعنى اشار علي بن ابي طالب رضي الله عنه اذ قال
اني لارجوا ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله جل ذكره فيهم ونزعنا ما في
صدورهم من غل والتاويل الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنه متفاوته بحسب
الكمال والنقصان فالله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم حتى ان صاحب الدرجة النازله
لا يحسد صاحب الدرجة الكامله قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول
حتى يكون في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبري بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا
ليعلم ان حال اهل الجنه في هذا المعنى مفارقه لحال اهل النار فان قيل كيف يعقل
ان يشاهد الانسان النعم العظيمه والدرجة العاليه ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها
ثم انه لا يميل طبعه اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يغنيهم
الله تعالى ولا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها فالجواب
ان الكل ممكن والله تعالى قادر عليه الا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب
وما وعد بازالة شهوة الاكل والشرب عن النفوس تجري من تحتهم الانهار في هذه
الجمله ثلثه اوجه احدها انها حال من الضمير في صدورهم قاله ابو البقا وجعل العامل في هذه
الحال معنى الاضافه والثاني انها حال ايضا والعامل فيها نزعنا قاله الحوفي الثالث
انها استيناف اخبار عن صفة احوالهم ورد ابو حيان الوجهين الاولين اما الاول
فلان معنى الاضافه لا يعمل الا اذا امكن تجريد المضاف واعماله فيما بعده رفعا او نصبا واما
الثاني فلان تجري من تحتهم الانهار ليس من صفة فاعل نزعنا ولا مفعوله وهما نا والمضاف فلا
ينتصب حالا عنهما وهذا واضح قال شهاب الدين قد تقدم غير مرة ان الحال
تاتي من المضاف اليه اذا كان المضاف جزا من المضاف اليه لمدرك اخر لا لما ذكره ابو
البقا من ان العامل هو معنى الاضافه بل العامل في الحال هو العامل في المضاف وان كانت
الحال ليست منه لانهما لما كانا متضايفين وكانا مع ذلك شيا واحدا ساغ ذلك
قال السدي في هذه الايه ان اهل الجنه اذا سيقوا
الى الجنه وجدوا عند بابها شجره في اصل ساقها عينان فشربوا من احدهما فنزع ما في صدورهم

من

من غل وهو الشراب الطهور ويغتسلوا من الاخرى فجرت عليهم نضرة النعيم فلم يشعثوا ولم
يشحبوا بعدها ابدا وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا اي الى هذا يعني طريق الجنه وقال
سفيان الثوري معناه هدانا لعمل هذا ثوابه وما كنا لنهتدي قرا الجماعه وما
كنا بواو وكذلك هي في مصاحف الامصار غير الشام وفيها وجهان اظهرهما انها واو الاستيناف
والجملة بعدها مستانفه والثاني انها حاليه وقرا ابن عامر بدون واو والجملة على ما
تقدم من احتمال الاستيناف والحال وهي في مصحف الشاميين كذا فقد قرا كل بما في مصحفه
ووجه قراءة ابن عامر ان قوله ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله
هدانا لهذا فلما كان احدهما غير الاخر وجب حذف الحرف العاطف لولا ان
هدانا ان وما في خبرها في محل رفع بالابتدا والخبر محذوف على ما تقرر وجواب
لولا مدلول عليه بقوله وما كنا تقديره لولا هدايته لنا موجوده لشقينا او ما كنا مهتدين
دلت هذه الايه على ان المهتدي من هداه الله وان من لم يهده الله لم
يهتد ثم نقول مذهب المعتزله ان كل ما فعله الله في حق الانبياء والاولياء من انواع
الهدايه والارشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المومن
والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه ان يحمد نفسه لانه هو
الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي اوصل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من
دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البته انما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله
تعالى لقد جات رسل ربنا بالحق جواب قسم مقدر وبالحق يجوز ان يكون البا للتعديه
فبالحق مفعول معنى ويجوز ان يكون للحال اي جاوا ملتبسين بالحق وهذا من قول
اهل الجنه حين راوا ما وعدهم الرسل عيانا ونودوا هذا النداء يحتمل ان يكون من الله تعالى
وان يكون من الملايكه ان تلكم الجنه يجوز ان يكون المفسره فسرت النداء وهو الظاهر
بما بعدها ويجوز ان تكون المخففه واسمها ضمير الامر محذوف وما بعدها في محل نصب
او جر لان الاصل بان تلكم واشير اليها باشارة البعيد لانهم وعدوا بها في الدنيا وعبارة بعضهم
هي اشارة لغايب مسامحه لان الاشاره لا تكون الا لحاضر ولكن العلما تطلق على البعيد غايبا مجازا
اورثتموها يجوز ان تكون هذه الجمله حاليه كقوله فتلك بيوتهم خاويه ويجوز
ان تكون خبرا من تلكم ويجوز ان تكون الجنه بدلا او عطف بيان واورثتموها الخبر ومنع ابو البقا
ان تكون حالا من تلكم للفصل بالخبر ولان المبتدا لا يعمل في الحال وادغم ابو عمرو والاخوان
وهشام الثا في التا واظهرها الباقون وبما كنتم تعملون تقدم مرارا
قال اهل المعاني معناه صارت اليكم كما يصير الميراث الى اهله والارث قد يستعمل في اللغة
ولا يراد به زوال الملك من الميت الى الحي كما يقال هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك
العار اي يصيرك اليه ومنهم من يقول انهم اعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال
فصار شبيها بالميراث وقيل ان اهل الجنه يرثون منازل اهل النار قال

صلى الله عليه وسلم ليس من كافر ولا مومن الا وله في الجنة والنار منزل فاذا دخل اهل الجنة
الجنه واهل النار النار رفعت الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيها فقيل لهم هذه
منازلكم لو عملتم بطاعة الله عز وجل ثم يقال يا اهل الجنة اورثوهم بما كنتم تعملون فتقسم بين
اهل الجنة منازلهم فان قيل هذه الايه تدل على ان العبد يدخل الجنه بعمله وقوله
صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنه احد بعمله وانما يدخلونها برحمة الله تعالى وبينهما تناقض
فالجواب ان العمل لا يوجب دخول الجنه لذاته وانما يوجبه لان الله بفضله جعله
علامة عليه وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنه في الحقيقة ليس
الا بفضل الله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار الايه
لما شرح وعيد الكفار وثواب اهل الايمان اتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين
في هذه الايه ان قد وجدنا ان يحتمل ان تكون تفسيريه للنداوان تكون مخففه
من الثقيله واسمها ضمير الامر والشان والجملة بعدها خبرها واذا كان الامر الفعل متصرفا
غير دعاء فالاجود الفصل بقد كهذه الايه او بغيرها وقد تقدم تحقيقه في المايده قال
الزمخشري فان قلت هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل ما وعدنا ربنا قلت حذف ذلك
تخفيفا لدلالة وعدنا عليه ولقايل ان يقول اطلق ليتناول كلما وعد الله من البعث والحساب
والعقاب والثواب وسائر احوال القيامه لانهم كانوا مكذبين بذلك اجمع ولان الموعود كله
مما ساهم وما نعيم اهل الجنه الا عذاب لهم فاطلق لذلك قال شهاب الدين قوله
ولقايل الى اخره هذا الجواب لا يطابق سواله لان المدعى حذف المفعول الاول
وهو ضمير المخاطبين والجواب وقع بالمفعول الثاني الذي هو الحساب والعقاب
وساير الاحوال فهذا انما يناسب لو سيل عن حذف المفعول الثاني لا المفعول الاول
واجاب ابن الخطيب عن السوال بان قوله ما وعدنا ربنا يدل على انه تعالى خاطبهم
بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد تشريف ومزيد التشريف
لايليق بحال المومنين اما الكافر فليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر الله
تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم ونعم حرف
جواب كاجل واي وجير وبلى ونقيضتها لا ونعم تكون لتصديق الاخبار او اعلام
استخبار او وعد طالب وقد يجاب بها النفي المقرون باستفهام وهو قليل جدا
كقول جحدر
اليس الليل يجمع ام عمرو واياناً فذاك بنا تداني
نعم وترى الهلال كما اراه ويعلوها النهار كما علاني
فاجاب قوله اليس بنعم وكان من حقه ان يقول بلى ولذلك يروى عن ابن عباس في قوله
تعالى الست بربكم قالوا بلى لو قالوا نعم لكفروا وفيه بحث يأتي ان شاء الله تعالى قريبا وقرا
الكسايي والاعمش ويحيى ابن وثاب بكسر عينها وهي لغة كنانه وطعن ابو حاتم عليها وقال

ليس الكسر بمعروف واحتج الكسايي لقراته بما يحكى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه سال
قوما فقالوا نعم بالفتح فقال اما النعم فالابل فقولوا نعم اي بالكسر قال
ابو عبيد ولم نر العرب يعرفون ما رووه عن عمر ونراه مولدا وهذا طعن في المتواتر
فلا يقبل ويبدل عينها حا وهي لغة فاشيه كما تبدل حا حتى عينا فاذن موذن
المناذين في اللغة النداء والتصويت بالاعلام والاذان للصلاة اعلام بها وبوقتها وقالوا في
اذن موذن نادى منادي اسمع الفريقين قال ابن عباس وذلك الموذن من الملايكه
هو صاحب الصور بينهم يجوز ان يكون منصوبا باذن او بموذن فعلى الاول
التقدير ان الموذن اوقع ذلك الاذان بينهم اي في وسطهم وعلى الثاني التقدير ان موذنا
من بينهم اذن بذلك الاذان والاول اولى وان يكون متعلقا بمحذوف على انه صفة لموذن قال
مكي عند اجازته هذا الوجه ولكن لا يعمل ان في موذن اذ قد نعته يعني ان قوله ان لعنة الله لا يجوز
ان يكون معمولا لموذن لانه موصوف واسم الفاعل متى وصف لم يعمل قال شهاب الدين
وهذا يوهم انا اذا لم نجعل بينهم نعتا لموذن جاز ان يعمل في ان وليس الامر كذلك لانك لو قلت
ضرب ضارب لكني قد رايت الواحدي اجاز ما اجاز مكي من كون موذن عاملا في ان واذا وصفته
امتنع ذلك وفيه ما تقدم وهو حسن ان لعنة الله على الظالمين ان يجوز ان تكون
المفسره وان يكون المخففه والجمله الاسميه بعدها الخبر فلا حاجة هنا لفاصل وقرا الاخوان
وابن عامر والبزي ان بفتح الهمزة وتشديد النون ونصب اللعنه على انها اسمها وعلى الظالمين
خبرها وكذلك في النور ان لعنة الله عليها خفف ان ورفع اللعنة نافع وحده والباقون بالتشديد
والنصب قال الواحدي من شدد فهو الاصل ومن خفف فهي مخففة من الشديده
على ارادة اضمار القصه والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى واخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين التقدير انه ولا تخفف ان هذه الا ويكون معه اضمار الحديث
والشاني وقرا عصمه عن الاعمش ان بالكسر والتشديد وذلك اما على اضمار القول
عند البصريين واما على اجرا النداء مجرى القول عند الكوفيين الذين يجوز ان يكون
مرفوع المحل ومنصوبه على القطع فيهما ومجرور على النعت او البدل او عطف البيان ومفعول
يصدون محذوف اي يصدون الناس ويجوز ان لا يقدر له مفعول والمعنى الذين من شانهم
الصد كقولهم هو يعطي ويمنع ومعنى يصدون اي يمنعون الناس من قبول الدين الحق اما
بالقهر واما بسائر الحيل ويجوز ان يكون يصدون بمعنى يعرضون من صد صدودا فيكون لازما
ويبغونها عوجا اي بالقا الشكوك والشبهات في دلايل الدين الحق ثم
قال وهم بالاخرة كافرون وهذا يدل على فساد ما قاله القاضي من ان ذلك
اللعن يعم الفاسق والكافر والعوج بكسر العين في الدين والامر وكل ما لم يكن قايما وبالفتح
في كل ما كان قايما كالحايط والرمح ونحوه وبينهما حجاب
وعلى الاعراف رجال الايه اي بين اصحاب الجنه واصحاب النار وهذا هو الظاهر لقوله

فضرب بينهم بسور له باب وقيل وبين الجنة والنار وبه بدا الزمخشري فان قيل
واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت ان الجنة فوق والنار في اسفل
السافلين فالجواب بعد احدهما عن الاخرى لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب
وعلى الاعراف قال الزمخشري اي وعلى اعراف الحجاب كانه يجعل قال
القرطبي اعراف السور هي شرفه ومنه عرف الفرس وعرف الديك كانه جعل ال عوضا من الاضافة
وهو مذهب كوفي وتقدم تحقيقه وجعل بعضهم نفس الاعراف هي نفس الحجاب المتقدم ذكره عبر
عنه تارة بالحجاب وتارة بالاعراف قال الواحدي ولم يذكر غيره ولذلك عرفت الاعراف
لانه عني بها الحجاب قاله ابن عباس والاعراف جمع عرف بضم العين وهو كل مرتفع من ارض وغيرها
استعارة من عرف الديك وعرف الفرس قال يحيى ابن ادم سالت الكسائي عن واحد الاعراف
فسكت فقلت حدثنا اسرائيل عن جابر عن مجاهد عن ابن عباس قال الاعراف سور له عرف
مثل عرف الديك فقال نعم والله واحده عرف يعني وجماعته اعراف يا غلام هات القرطاس
فكتبه كانه عرف بارتفاعه دون الاشيا المنخفضة فانها مجهولة غالبا قال
اميه ابن الصلت

واحرون على الاعراف قد طمعوا في جنة حفها الرمان والخضر

ومثله ايضا قوله

كل كناز لحمه نياف كالجبل الموفي على الاعراف

وقال الشماخ

فظلت باعراف صفا لكانها رماح نحاها وجهة الريح راكز

وقال الحسن والزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة
والنار رجال يعرفون كل احد من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت
حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف اهل
الجنة واهل النار يميزون البعض من البعض والله لا ادري لعل بعضهم الان معنا قال
الزهراوي انهم عدول يوم القيمة الذين يشهدون على الناس باعمالهم وهم في كل امة واختار هذا
القول النحاس وقال هو من احسن ما قيل فيه فهم على السور بين الجنة والنار فاما القايلون
بالقول الاول فقد اختلفوا في الذين هم على الاعراف على قولين فقيل هم الاشراف من اهل
الطاعة فقال ابو مجلز هم ملايكة يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول
الله تعالى وعلى الاعراف رجال وتزعم انهم ملايكة فقال الملايكة ذكور لا اناث
وقيل هم الانبياء عليهم السلام اجلسهم الله على اعلا ذلك السور اظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم
وقيل هم الشهدا فان قيل هذه الوجوه باطلة لانه تعالى قال في صفة اصحاب
الاعراف لم يدخلوها وهم يطمعون اي وهم يطمعون في دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملايكة والانبياء
والشهدا فالجواب قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة اهل الاعراف

ان دخولهم الجنة يتاخر والسبب فيه انه تعالى يميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على
تلك الاماكن المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فيلحقهم السرور
العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينيذ
ينقلهم الله تعالى الى اماكنهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من
كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين قال
تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيتي يوم الدين وذلك
الطمع كان طمع يقين وقال الشاعر

واني لاطمع ان الاله
بحسن يقيني يقيني

القول الثاني ان اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة من اهل الثواب
وهولاء ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فاوقفهم الله تعالى على
الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضله ورحمته وهذا
قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفرا وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول
واحتجوا على فساده من وجهين الاول قالوا ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها
بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فلا بد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع من القول
بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب
الاستحقاق الثاني ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيمة
بان اجلسهم على الاماكن العالية ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف واما الذين
تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب
عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطابا مع اقوام معينين
فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم انه تعالى
اجلسهم على تلك الاماكن العالية على سبيل التخصيص بمزيد التشريف وانما اجلسهم عليها
لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع الا في ذلك الوجه الثاني انهم
اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن ابايهم فاستشهدوا واحتبسوا بين الجنة والنار وهذا داخل
في القول الذي قبله لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد الثالث قال عبد الله ابن
الحارث انهم مساكين اهل الجنة الرابع قيل هم الفساق من اهل الصلاة يعفو الله عنهم
ويسكنهم في الاعراف واما القول الثاني بان الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل
الجنة والنار فهذا قول غير بعيد لان هولاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على
اهل الجنة واهل النار يعرفون في محل رفع نعتا لرجال وكلا اي كل فريق من اصحاب
الجنة واصحاب النار بسيماهم قال ابن عباس ان سيما الرجل المسلم
من اهل الجنة بياض وجهه قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون
وجوههم ضاحكة مستبشرة وكونهم غرا محجلين من اثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم

وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا وقيل ان اصحاب الاعراف
كانوا يعرفون المومنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين
في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم فاذا شاهدوا اوليك الاقوام في محفل
القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوا عليهم في الدنيا وهذا هو
المختار لانهم لما شاهدوا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل
على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا اجري مجري الاستدلال على ما علم وجوده
بالحس وذلك باطل وايضا فالاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة فلو حملناه
على هذا الوجه لم يبق لهذا الاختصاص فايدة لانها امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون
شخص ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها والمعنى انهم اذا نظروا
الى اهل الجنة سلموا على اهلها والضمير في ونادوا وما بعده لرجال وقوله ان سلام عليكم ان
كقوله ان لعنة الله على الظالمين الا انه لم يقرا هنا الا بان الخفيفة فقط
والمعنى يقولون لهم سلام عليكم وقيل سلمتم من العقوبة وقوله وهم يطمعون على هذا التاويل
يعني وهم يعلمون انهم يدخلوها وذلك معروف في اللغة ان يكون طمع بمعنى علم ذكره النحاس وهذا
قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما ان المراد اصحاب الاعراف قاله القرطبي
لم يدخلوها في هذه الجملة اوجه احدها انها حال من فاعل نادوا اي نادى اهل الاعراف
حال كونهم غير داخلين الجنة وقوله وهم يطمعون يحتمل ان يكون حالا من فاعل يدخلوها ثم
لك اعتباران بعد ذلك الاول ان يكون المعنى لم يدخلوها طامعين في دخولها بل دخلوها على
ياس من دخولها والثاني ان المعنى لم يدخلوها حال كونهم طامعين اي لم يدخلوها بعد وهم في وقت
عدم الدخول طامعون ويحتمل ان يكون مستانفا اخبر عنهم بانهم طامعون في الدخول
الوجه الثاني ان يكون حالا من مفعول نادوا اي نادوهم حال كونهم غير داخلين وقوله
وهم يطمعون على ما تقدم انفا الوجه الثالث ان يكون في محل رفع صفة لرجال قاله
الزمخشري وفيه ضعف من حيث انه فصل فيه بين الموصوف وصفته بجملة قوله ونادوا وليست
جملة اعتراض الوجه الرابع انها لا محل لها من الاعراب لانها جواب سايل سال عن اصحاب
الاعراف فقال ما صنع بهم فقيل لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها وقال
مكي كلاما عجيبا وهو ان قال ان حملت المعنى على انهم دخلوها كان وهم يطمعون ابتداء وخبرا
في موضع الحال من المضمر المرفوع في يدخلوها معناه انهم يئسوا من الدخول فلم يكن لهم طمع في الدخول
لكن دخلوا وهم على ياس من ذلك فان جعلت معناه انهم لم يدخلوها بعد ولكنهم يطمعون في الدخول
برحمة الله كان ابتدا وخبرا مستانفا وقال بعضهم جملة قوله لم يدخلوها من كلام اصحاب
الجنة وجملة قوله وهم يطمعون من كلام الملايكة قال عطا عن ابن عباس ان اصحاب
الاعراف ينادون اصحاب الجنة بالسلام فيردون عليهم السلام فيقول اصحاب الجنة للخزنة ما لاصحاب
الاعراف لم يدخلوها فيقول لهم الملايكة جوابا لهم وهم يطمعون وهذا بعيد صحته

عن

عن ابن عباس رضي الله عنهما اذ لا يلايم فصاحة القران قال ابن الخطيب
معنى الاية انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها
ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة فالمعنى انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف
واخر ادخالهم الجنة ليطلعوا على اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات
العالية كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم
كما ترون الكواكب في افق السما وان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما منهم فهم ابدا لا يجلسون الا في الدرجات
العالية وان قلنا اصحاب الاعراف هم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة فالمعنى انه تعالى
جلسهم في الاعراف وهم يطمعون في فضل الله واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة قال
الحسن الذي جعل الطمع في قلوبهم يوصلهم الى ما يطمعون واذا صرفت
ابصارهم الاية معناه كلما وقعت ابصار اصحاب الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله تعالى في ان لا
يجعلهم من زمرتهم وقرا الاعمش واذا صرفت ابصارهم قلبت وهي مخالفة للسواد ذكراه لم يدخلوها
وهم ساخطون او وهم طامعون على ان هذه اقرب تلقا منصوب على ظرف المكان
قال مكي وجمعه تلاقي قال شهاب الدين لان تلقا وزنه تفعال كتمثال وتمثال وبابه
يجمع على تفاعيل فالتقت اليا الزايدة مع اليا التي هي لام الكلمة فادغمت فصارت تلاقي والتلقا
في الاصل مصدر ثم جعل دالا على المكان اي على جهة اللقا والمقابلة قال
الواحدي التلقا جهة اللقا وهي جهة المقابلة وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ونقل الواحدي
باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين انهما قالا لم يات من المصادر على تفعال
بكسر التا الا حرفان التلقا والتبيان وما عدا ذلك من المصادر مفتوح نحو الترداد والتكرار
ومن الاسما مكسور نحو تمثال وتمساح وتقصار وفي قوله صرفت ابصارهم فايدة جليلة وهو
انهم لم يلتفتوا الى جهة النار الا مجبورين على ذلك لا باختيارهم لان مكان الشر محذور وقد تقدم
خلاف القرا في نحو تلقا اصحاب بالنسبة الى اسقاط احدى الهمزتين او اثباتها او تسهيلها في
اوايل البقرة وقالوا هو جواب اذا والعامل فيها ونادى اصحاب
الاعراف رجالا الاية لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقا اصحاب النار اتبعه ايضا بان
اصحاب الاعراف ينادون رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لان الكلام المذكور لا يليق
الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم ما اغنى يجوز ان يكون استفهامية للتوبيخ
والتقريع وهو الظاهر ويجوز ان يكون نافية وقوله وما كنتم ما مصدرية لينسق مصدر على مثله
اي ما اغنى عنكم جمعكم المال او الاجتماع والكثرة وكونكم مستكبرين عن قبول الحق او استكباركم
على الناس وقري تستكثرون بثا مثلثة من الكثرة اهولاء الذين اقسمتم
يجوز في هذه الجملة وجهان احدهما انها في محل نصب بالقول المتقدم اي قالوا ما اغنى
وقالوا اهولاء الذين زيادة تبكيت والثاني ان يكون جملة مستقلة غير داخلة في
حيز القول والمشار اليهم على القول الاول هم اهل الجنة والقايلون ذلك هم اهل

الاعراف والمقول لهم هم اهل النار والمعنى وقال اهل الاعراف لاهل النار
اهولاء الذين في الجنة اليوم هم الذين كنتم تحلفون انهم لا يدخلون الجنة برحمة الله وفضله
ادخلوا الجنة اي قالوا لهم او قيل لهم ادخلوا الجنة واما على القول الثاني وهو
الاستيناف فاختلف في المشار اليه فقيل هم اهل الاعراف والقايل ذلك مالك بامر
الله بهذا القول والمقول له هم اهل النار وقيل المشار اليه هم اهل الجنة والقايل هم
الملايكة والمقول لهم هم اهل النار وقيل المشار اليهم هم اهل الاعراف وهم القايلون ذلك
ايضا والمقول لهم هم الكفار وقوله ادخلوا الجنة من قول اهل الاعراف ايضا اي
اي يرجعون فيخاطب بعضهم بعضا وقال ابن الانباري ان قوله اهولاء الذين اهم
اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا من كلام الله تعالى وذلك على
اضمار قول اي فقال لهم الله ادخلوا ونظيره قوله تعالى يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره فهذا من كلام
الملا فماذا تامرون هذا من كلام فرعون اي فقال فماذا تامرون اي فيقولون
ادخلوا الجنة وقرا الحسن وابن سيرين ادخلوا الجنة امرا من ادخل وفيها تاويلان احدهما
ان المامور بالادخال الملايكة اي ادخلوا يا ملايكة هولاء ثم خاطب البشر بعد خطاب
الملايكة فقال لا خوف عليكم ويكون الجملة من قوله لا خوف لا محل لها من الاعراب
لاستينافها والثاني ان المامور بذلك هم اهل الاعراف والتقدير ادخلوا انفسكم فحذف
المفعول في الوجهين ومثل هذه القراه هنا قوله تعالى ادخلوا آل فرعون وادخلوا آل
فرعون وسياتي ان شا الله تعالى الا ان المفعول هناك مصرح به في احدى القرايتين
القرايتين والجملة من قوله لا خوف على هذا في محل نصب على الحال اي ادخلوا انفسكم غير خايفين
وقرا عكرمة دخلوا ماضيا مبنيا للفاعل وطلحة وابن وثاب والنخعي ادخلوا من ادخل ماضيا
مبنيا للمفعول على الاخبار وعلى هاتين الجملتين فالجملة المنفيه في محل نصب بقول مقدر وذلك
القول منصوب على الحال اي مقولا لهم لا خوف قال
الكلبي ينادونهم وهم على السور يا وليد ابن المغيرة يا ابا جهل ابن هشام يا فلان ثم ينظرون
الى الجنة فيرون فيها الفقرا والضعفا ممن كانوا يستهزون بهم مثل سلمان وصهيب وبلال
وخباب وامثالهم فيقول اصحاب الاعراف لاوليك الكفار اهولاء يعني هولاء الضعفا الذين
اقسمتم حلفتم لا ينالهم الله برحمة اي حلفتم انهم لا يدخلون الجنة ثم قال لاهل الاعراف
ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون وقيل ان اصحاب الاعراف اذا قالوا لاهل
النار ما قالوا قال لهم اهل النار ان دخل اوليك الجنة فانتم لم تدخلوها فيعيرونهم بذلك ويقسمون
انهم يدخلون النار فيقول الملايكة الذين حبسوا اصحاب الاعراف على الصراط لاهل النار
النار هولاء يعني اصحاب الاعراف الذين اقسمتم يا اهل النار لا ينالهم الله برحمة ثم قالت
الملايكة لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون فيدخلون الجنة
ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة الايه قال عطا عن

ابن

ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل النار في الفرج فقالوا يا رب ان لنا قرابات من
اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فنظروا الى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ولم يعرفهم
اهل الجنة لسواد وجوههم فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة باسمايهم واخبروهم بقراباتهم ان افيضوا علينا من
الما او مما رزقكم الله ان افيضوا علينا كاخواتها من احتمال التفسير والمصدريه ومن
الما متعلق بافيضوا على احد وجهين اما على حذف مفعوله اي شيا من الما فهي تبعيضيه طلبوا منهم
البعض اليسير واما على تضمين افيضوا معنى ما يتعدى بمن اي انعموا منه بالفيض وقوله
او مما رزقكم الله او هنا على بابها من اقتضايها لاحد الشيين اما تخييرا او اباحة او غير ذلك
ما يليق بها وعلى هذا فقال كيف قيل حرمها فاعيد الضمير مثنى وكان من حق من يقول
انها لاحد الشيين ان يعود مفردا على ما تقرر غير مرة واجابوا بان المعنى حرم كلا منهما وقيل
ان او بمعنى الواو فعود الضمير واضح عليه وما ما يجوز ان يكون موصوله اسميه وهو الظاهر والعايد محذوف
اي او من الذي رزقكموه الله ويجوز ان يكون مصدريه وفيه مجازان احدهما انهم طلبوا منه افاضة نفس
الرزق مبالغة في ذلك والثاني ان يراد بالمصدر اسم المفعول كقوله كلوا واشربوا من رزق
الله في احد وجهيه وقال الزمخشري او مما رزقكم الله من غيره من الاشربه لدخوله في حكم
الافاضه ويجوز ان يراد او القوا علينا من ما رزقكم الله من الطعام والفاكهه كقوله
علفتها تبنا وماء باردا قال
ابو حيان وقوله او القوا علينا مما رزقكم الله من الطعام والفاكهه يحتمل وجهين احدهما
ان يكون قوله افيضوا ضمن معنى القوا علينا من الما او مما رزقكم الله فيصح العطف ويحتمل وهو
الظاهر من كلامه ان يكون اضمر فعلا بعد او يصل الى مما رزقكم الله وهو القوا وهما مذهبان
للنحاة فيما عطف على شي بحرف عطف والفعل لا يصل اليه والصحيح منهما التضمين لا الاضمار قال
الدين يعني الزمخشري ان الافاضه اصل استعمالها في الما وما جرى مجراه من المايعات فقوله
او من غيره من الاشربه تصحيح لتسليط الافاضه عليه لانه لو حمل ما رزقكم الله على الطعام والفاكهه
لم يحسن نسبة الافاضة اليها الا بتجوز فذكر وجه التجوز بقوله القوا فسره الشيخ بما ذكر
وهو كما قال ابن الخطيب فان العطف لا يسند الى الما فقوله اما بالتضمين
اي فعلفتها ومثله
وزججن الحواجب والعيونا
وقوله
باليت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا
وقوله تعالى والذين تبوا الدار والايمان وقد مضى من هذا جمله صالحه وزعم بعضهم
ان قوله او مما رزقكم الله تام يندرج فيه الما المتقدم وهو بعيد او متعذر للعطف باو والمراد
بالتحريم هنا المنع كقوله
حرام على عيني ان تطعم الكرا

قال القرطبي هذه الايه دليل على ان سقي الما افضل الاعمال
وقد سيل ابن عباس رضي الله عنهما اي الصدقة افضل قال الما الم تروا الى اهل النار حين
استغاثوا باهل الجنه ان افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله وروي ابو داوود ان سعدًا
اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اي الصدقة اعجب اليك قال الما فحفر بيرا وقال
هذه لام سعد قال القرطبي وقد استدل بهذه الايه من قال ان صاحب
الحوض والقربه احق بمايه وان له منعه ممن اراده لان معنى قول اهل الجنه ان الله حرمهما على الكافرين
لا حق لكم فيها الذين يجوز ان يكون في محل جر وهو الظاهر نعتا او بدلا من الكافرين ويجوز
ان يكون رفعا او نصبا على القطع اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول
انهم اعتقدوا فيه ان يلاعبوا فيه وما كانوا فيه مجدين والثاني انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم
وهو ما زين لهم الشيطان من تحريم البحيره واخواتها والمكا والتصديه حول البيت وساير الخصال
الذميمه التي كانوا يفعلونها في الجاهليه قال ابن عباس يريد المستهزين المقتسمين
وغرتهم الحياة الدنيا عطف على الصلة وهو مجاز لان الحياة لا تغر في الحقيقه بل المراد انه حصل
الغرور عند هذه الحياة الدنيا لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال
وقوة الجاه فيشتد رغبته في هذه الاشيا ويصير محجوبا عن طلب الدين غارقا في طلب
الدنيا فاليوم منصوب بما بعده وقوله كما نعت لمصدر محذوف اي ننساهم نسيانا
كنسيانهم لقا اي نتركهم وما مصدريه ويجوز ان يكون الكاف للتعليل اي نتركهم لاجل
نسيانهم لقا يومهم ويومهم يجوز ان يكون متسعا فيه فاضيف المصدر اليه كما يضاف الى المفعول
به ويجوز ان يكون المفعول محذوفا والاضافه الى ظرف الحدث اي لقا العذاب في يومهم
في تفسير هذا النسيان قولان الاول هو الترك والمعنى نتركهم في
عذابهم كما تركوا العمل للقا يومهم وهو قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين والثاني
ان المعنى ننساهم اي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا في الاعراض عن اياتنا
وبالجملة ضمّ الله تعالى جزاهم بنسيانهم بالنسيان كقوله تعالى وجزا سيية سيية مثلها والمراد
من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاهم ولا يرحم ضعفهم وذلتهم وما كانوا ما
مصدريه نسقا على اختها المجرور بالكاف اي وكما يجحدون باياتنا والتعليل فيه واضح والمعنى
ان هذه التشديدات انما كانت لهم لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الايه لطيفه عجيبه وهي
انه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا اولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم
الحياة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال انهم جحدوا بايات الله وذلك يدل
على ان حب الدنيا مبدا كل افة كما قال صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيه وقد يودي
حب الدنيا الى الكفر والضلال ولقد جيناهم الايه الضمير في جيناهم عايد
على من تقدم من الكفره والمراد بكتاب الجنس وقيل يعود على من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم
والمراد بالكتاب القران والبا في بكتاب للتعديه فقط فصلناه صفة لكتاب

والمراد

والمراد بتفصيله ايضاح الحق من الباطل او تنزيله في فصول مختلفه كقوله وقرانا فرقناه
وقرا الجحدري وابن محيصن بالضاد المعجمه اي فضلناه على غيره من الكتب السماويه
على علم حال اما من الفاعل اي فضلناه عالمين بتفصيله واما من المفعول اي فضلناه مشتملا
على علم ونكر علم تعظيما هدى ورحمه الجمهور على النصب وفيه وجهان احدهما
انه مفعول من اجله اي فصلناه لاجل الهدايه والرحمه والثاني انه حال اما من كتاب
وجاز ذلك لتخصصه بالوصف واما من مفعول فصلناه وقرا زيد ابن علي هدًى ورحمةٍ بالجر
وخرجه الكساي والفرا على النعت لكتاب وفيه المذاهب المشهوره في نحو رجل عدل
وخرجه غيرهما على البدل منهما وقري هدى ورحمةٌ بالرفع على اضمار المبتدا وقال
مكي واجاز الفرا والكساي هدى ورحمة بالخفض يجعلانه بدلا من علم ويجوز هدى ورحمة على تقدير
هو هدى ورحمة وكانه لم يطلع على انهما قراتان مرويتان حتى نسبهما على طريق الجواز ولقوم
صفة لرحمه وما عطفت عليه وقوله هدى ورحمه لقوم يومنون يدل على ان القران جعل
هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول
البقره هدى للمتقين هل ينظرون الا تاويله الايه قد تقدم الكلام على تاويله
في ال عمران وقال الزمخشري ههنا التاويل مادته من همزة وواو ولام من ال
يوول وقال الخطابي اولت الشي رددته الى اوله واللفظه ماخوذه من الاول
وهو خطا لاختلاف المادتين والتاويل مرجع الشي ومصيره من قولهم آل الشي يوول
واحتج بهذه الايه من ذهب الى ان قوله وما يعلم تاويله الا الله اي ما يعلم عاقبة الامر فيه الا
الله لما بين ازاحة العلة بانزال هذا الكتاب المفصل للهدايه والرحمه
بين بعده حال من كذب فقال هل ينظرون الا تاويله والمعنى هل ينتظرون اي يتوقعون
الا جزاوه قاله مجاهد وقال السدي عاقبته وما يوول اليه فان قيل كيف
يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانكارهم فالجواب لعل فيهم اقوام يشكوا وتوقعوا فلهذا
السبب انتظروا او انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين من حيث ان تلك الاحوال
تاتيهم لا محاله يوم منصوب بيقول وقوله يقول الذين نسوه من قبل معناه انهم صاروا
في الاعراض عنه بمنزلة من نسي ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل والايمان به كما تقدم
قد جات منصوبه بالقول وبالحق يجوز ان يكون البا للحال وان يكون للتعديه اي
جاوا ملتبسين بالحق او اجاوا الحق والمعنى انهم اقروا بان الذي جات الرسل به من ثبوت
الحشر والنشر والبعث والقيمه واهوال الثواب والعقاب كل ذلك كان حقا لانهم شاهدوها
وعاينوها فهل لنا من شفعا من مزيده في المبتدا ولنا خبر مقدم ويجوز ان يكون
من شفعا فاعلا ومن مزيده ايضا وهذا جايز عند كل احد لاعتماد الجار على الاستفهام
فيشفعوا منصوب باضمار ان في جواب الاستفهام فيكون قد عطفت اسما موولا على اسم صريح اي
فهل لنا شفعا بشفاعة منهم لنا او نرد الجمهور على رفع نرد ونصب فنعمل فرفع نرد

علي انه عطف جملة فعلية وهي نرد علي جملة اسمية وهي هل لنا من شفعا فيشفعوا ونصب فنعمل علي
ما انتصب عليه فيشفعوا وقرا الحسن برفعهما علي ما تقدم كذي روي عنه ابن عطيه وغيره وروي
عنه الزمخشري نصب نرد ورفع فنعمل وقرا ابو حيوه وابن ابي اسحاق بنصبهما فنصب نرد عطفا
علي فيشفعوا جوابا علي جواب ويكون الشفعا في احد شيين اما في خلاصهم من العذاب
واما في رجوعهم للدنيا ليعملوا صالحا والشفاعة حينيذ منسحبة علي الخلاص او الرد وانتصب
فنعمل نسقا علي فنرد ويجوز ان يكون او نرد من باب لالزمنك او تقضيني حقي اذا قدرناه بمعني
حتي تقضيني او كي تقضيني غيا اللزوم بقضا الحق او علله به فكذلك الايه الكريمه اي حتي نرد
او كي نرد والشفاعة حينيذ متعلقه بالرد ليس الا واما عند من يقدر او بمعني الا في المثال
المتقدم وهو سيبويه فلا يظهر معني الايه عليه اذ يصير التقدير هل يشفع لنا شفعا الا ان نرد
وهذا استثنا غير ظاهر المعني انه لا طريق لنا الي الخلاص مما نحن فيه الا احد
هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فيزول عنا هذا العذاب او نرد الي الدنيا حتي نعمل غير ما
كنا نعمله حتي نوحد الله بدلا عن الكفر ثم بين تعالي بقوله قد خسروا انفسهم ان الذي طلبوه لا يكون
لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم وضل عنهم ما
كانوا ما موصوله عايدها محذوف وما كانوا فاعل ضل والمعني انهم لم ينتفعوا بالاصنام التي عبدوها
في الدنيا قال الحاي هذه الايه تدل علي حكمين الاول
انها تدل علي انهم كانوا في حال التكليف قادرين علي الايمان والتوبه فلذلك سالوا الرد
ليومنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبره لم يكن لهم في الرد فايده ولا
جاز ان يسالوا ذلك الثاني ان الايه تدل علي بطلان قول المجبره بان اهل الاخره مكلفون
لانه لو كان كذلك لما سالوا الرد الي حال وهم في الوقت علي مثلها بل كانوا يتوبون ويومنون
في الحال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الايه قد تقدم
ان مدار القران علي تقرير هذه المسايل الاربع وهي التوحيد والنبوه والمعاد والقضا والقدر
ولا شك ان اثبات المعاد مبني علي اثبات التوحيد والقدره والعلم فلما بالغ الله في تقرير امر المعاد
عاد الي ذكر الدلايل الداله علي التوحيد وكمال القدره والعلم لتصير تلك الدلايل مقرره لاصول
التوحيد ومقرره ايضا لاثبات المعاد ان ربكم الله الجمهور علي رفع الجلاله خبرا
لان ويضعف ان يجعل بدلا من اسم ان علي الموضع عند من يري ذلك والموصول خبر ان وكذا
لو جعله عطف بيان ويتقوي هذا بنصب الجلاله في قراه بكار فانها فيها بدل او بيان لاسم ان علي
اللفظ ويضعف ان يكون خبرها عند من يري نصب الجزين فيها كقوله
اذا اسود جنح الليل فلتات ولتكن خطاك خفافا ان حراسنا اسدا
وقوله
ان العجوز خبه جروزا تاكل كل ليلة قفيزا
قيل ويويد ذلك قراة الرفع اي في جعلها اياه خبرا والموصول نعت الله او بيان له او بدل

منه

منه او يجعل خبرا لان علي ما تقدم من التخاريج ويجوز ان يكون مقطوعا علي المدح رفعا او نصبا
في سته حكي الواحدي عن الليث انه قال الاصل في الست والسته سدس
وسدسه ولما كان مخرج الدال والتا قريبا وهي ساكنه ادغم احدهما في الاخر واكتفي بالتاء
ويدل عليه انك تقول في تصغير سته سديسه وكذلك الاسداس وهذا الابدال
لازم ويدل عليه انك ايضا قولهم جا فلان سادسا وساتا وساديا بالبا منه من اسفل
قال
ويعيدني ان لم يرق الله سادبا
اي سادسا فابدلها يا وفي سته ايام الظاهر انه ظرف لخلق السموات
والارض معا واستشكل علي ذلك ان اليوم انما هو بطلوع الشمس وغروبها وذلك انما هو بعد
وجود السموات والارض واجابوا عنه باجوبه منها ان السته ظرف لخلق الارض فقط فعلي هذا
يكون قوله خلق السموات مطلقا لم يقيد بمده ويكون قوله والارض مفعولا بفعل مقدر اي وخلق
الارض وهذا الفعل مقيد بمده سته ايام وهذا قول ضعيف جدا وقيل في مقدار سته
ايام من ايام الدنيا ونظيره ولهم رزقهم فيها بكره وعشيا المراد علي مقدار البكره والعشي في
الدنيا لانه لا ليل ثم ولا نهار وقيل سته ايام كايام الاخره كل يوم كالف سنه قال
سعيد ابن جبير كان الله عز وجل قادرا علي خلق السموات والارض في لمحة ولحظة فخلقهن في سته ايام
تعليما لخلقه التثبت والتاني في الامور وقد جا في الحديث التاني من الله والعجلة من الشيطان
قال القرطبي وايضا ليظهر قدرته للملايكة شيا بعد شي وهذا عند من يقول
خلق الملايكة قبل خلق السموات والارض وحكمه اخري خلقها في سته ايام لان لكل شي عنده اجلا
وبين بهذا ترك معاجلة العصاة بالعقاب لان لكل شي عنده اجلا وهذا كقوله ولقد خلقنا
السموات والارض وما بينهما في سته ايام وما مسنا من لغوب فاصبر علي ما يقولون بعد ان قال
وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا في الايه سوالات
الاول كون هذه الاشيا مخلوقه في سته ايام لا يمكن جعله دليلا علي اثبات الصانع لوجوه
احدها ان وجه دلاله هذه المحدثات علي وجود الصانع هو حدوثها او امكانها او مجموعها فاما
وقوع ذلك الحدوث في سته ايام او في يوم واحد فلا اثر له في ذلك البته الثاني ان العقل
يدل علي ان الحدوث علي جميع الاحوال جايز واذا كان كذلك فحينيذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث
وقع في سته ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف علي العلم بوجود الاله الفاعل المختار فلو
جعلنا هذه المقدمه مقدمه في اثبات الصانع لزم الدور الثالث ان حدوث
السموات والارض دفعه واحده ادل علي كمال القدره والعلم من حدوثها في سته ايام واذا ثبت
هذه الوجوه الثلاثه فنقول ما الفايده في ذكر انه تعالي انما خلقها في سته ايام في انا ذكر ما يدل
علي وجود الصانع الرابع ما السبب في انه اقتصر ههنا علي ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق
ساير الاشيا الخامس اليوم انما يمتاز عن الليل بطلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر

كيف يعقل حصول الايام السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
وهو كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في مدة متراخية السابع ما الحكمة في تقييدها بالايام
الستة والجواب على مذهب اهل السنة واضح لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض
عليه في امر من الامور وعلى كل شي صنعته ولا علة لصنعه ثم نقول اما الجواب
عن الاول انه تعالى ذكر في اول التوراة انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا
يخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الاصنام فان
ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس انه خلق السموات والارض على غاية عظمها في ستة ايام وعن الثالث
ان المقصود منه انه تعالى وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشيا دفعة واحدة لكنه جعل لكل شي
حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال
الثواب للمطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب للمذنبين في الحال الا انه يوخرهما الى اجل معلوم
مقدر فهذا التاخير ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد بل لما ذكرنا انه خص كل شي بوقت معين لسابق
مشيته فلا يغير عنه ويدل على ذلك قوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام وما مسنا من لغوب وقال المفسرون انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم
عباده الرفق في الامور كما تقدم عن سعيد ابن جبير وقال اخرون ان الشي اذا احدث
دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل
الاتفاق اما اذا حدثت الاشيا على سبيل التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة
كان ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم وقادر عليم وعن الرابع انه تعالى
ذكر سائر المخلوقات في سائر الايات فقال الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت
وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
وعن الخامس ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام كما تقدم وقال
بعض العلما المراد بالستة ايام هنا مراتب مصنوعاته لان قبل الزمان لا يمكن تجدد الزمان
فالمراد بالايام الستة يوم لمادة السموات ويوم لصورتها ويوم لكمالاتها من الكواكب والنفوس
وغيرها ويوم لمادة الارض ويوم لصورتها ويوم لكمالاتها من الجبال وغيرها فاليوم عبارة
عن الكون الحادث وعن السادس ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد
من الذوات وعلى اعدامه لان ايجاد الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة
واما الامهال فلا يحصل الا في المدة وعن السابع ان هذا السوال غير وارد لانه تعالى لو احدثه
في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السوال ثم استوى الظاهر عود الضمير على الله تعالى
بالتاويل المذكور في البقرة وقيل الضمير يعود على الخلق المفهوم من خلق اي ثم استوى خلقه على العرش
ومثله الرحمن على العرش استوى قالوا ويحتمل ان يعود الضمير في استوى على الرحمن وان يعود على
الخلق ويكون الرحمن خبرا لمبتدا محذوف اي هو الرحمن والعرش يطلق بازاء معان كثيرة فمنه سرير

الملك

الملك وعليه نكروا لها عرشها ورفع ابويه على العرش ومنه السلطان والعز وعليه قول
زهير

تدارككما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ زلت باقدامها النعل

وقال الاخر

ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم بربيعة ابن الحارث ابن شهاب

ومنه خشب تطوى به البير بعد ان يطوى بالحجارة اسفلها ومنه ما يلاقي ظهر القدم وفيه الاصابع
ومنه السقف وكل ما علاك فهو عرش فكان المادة دايرة مع العلو والرفعة ومنه عرش الكرم
وعرش السماك اربعة كواكب صغار اسفل من العوا يقال انها عجز الاسد والعرش اسم
ملك والعرش الملك والسلطان يقال قد ذهب عرش فلان اي ذهب ملكه وعزه وسلطانه
قال زهير

تدارككما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ زلت باقدامها النعل

وقد تاول العرش في الاية بمعنى الملك اي ما استوى الملك الا له عز وجل
قال القرطبي الاكثر من المتقدمين والمتاخرين على انه اذا وجب تنزيه الباري سبحانه وتعالى
عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولوازمه عند عامة العلما المتقدمين وقادتهم من المتاخرين
تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لانه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة
ان يكون في مكان او حيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ويلزم من الحركة والسكون
التغير والحدوث هذا قول المتكلمين وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة
ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله ولم ينكر احد
من السلف الصالح انه استوى على عرشه حقيقة وخص العرش بذلك لانه اعظم مخلوقاته وانما
جهلوا كيفية الاستوا فانه لا تعلم حقيقته كما قال مالك رحمه الله الاستوا معلوم يعني في اللغة
والكيف مجهول والسوال عن هذا بدعة ولذلك قالت ام سلمة رضي الله عنها وهذا القدر كاف
والاستوا في اللغة هو العلو والاستقرار قال الجوهري استوى من اعوجاج
واستوى على ظهر دابته اي استقر واستوى الى السما اي قصد واستوى اي استولى وظهر
قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق

واستوى الرجل اي انتهى شبابه واستوى الشي اي اعتدل وحكى ابن عبد البر عن ابي عبيدة في قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى قال علاه قال الشاعر

وقد خلق النجم اليماني فاستوى

اي علا وارتفع قال القرطبي فعلو الله وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته اي
ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال احد قال ابن الخطيب
اعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الاية كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ونقلية

اما العقليه فامور احدها انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا
والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكلما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان
يصير ازيد منه او انقص والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض
الجوانب لكان ذاته قابلة للزياده والنقصان وكلما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار
المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكلما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان على العرش
لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على
العرش يجب ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل
الجهات واما ان يكون متناهيا من كل الجهات واما ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون بعض
والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا بيان الاول انه يلزم ان يكون ذاته
مخالطة لجميع الاجسام السفليه والعلويه وان يكون مخالطة للقاذورات والنجاسات
تعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير تكون السموات حالة في ذات الله وتكون الارضون ايضا حالة
في ذاته واذا ثبت هذا فنقول الذي هو محل السموات اما ان يكون هو عين الشي الذي هو محل
الارضين او غيره فان كان الاول لزم كون السموات والارضين حالين في محل واحد من غير امتياز
محليهما اصلا وكل حالين في محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر باطل فيلزم ان يقال
السموات لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون ذات الله تعالى
مركبة من الاجزا والابعاض وهو محال والثالث وهو ان ذات الله تعالى اذا كانت حاصلة في
جميع الاحياز والجهات فاما ان يقع الشي الذي حصل فوق هو عين الشي الذي حصل تحت فحينئذ
تكون الذات الواحدة دفعة واحدة حصلت في احياز كثيرة وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا
حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل
الشي الذي حصل فوق غير الشي الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات
الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه متناهي من كل الجهات فنقول
كل ما كان كذلك فهو قابل للزياده والنقصان في بديهة العقل وكلما كان كذلك كان اختصاصه
بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشي المحدود
من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يقال خالق العالم هو الشمس والقمر او كوكب
اخر وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال متناه من بعض الجوانب
وغير متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا باطل من وجوه احدها ان الجانب المتناهي غير ما صدق
عليه انه غير متناهي والا لصدق النقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى
مركبا من الاجزا والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا اما
ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول
باطل لان الاشيا المتساويه في تمام الماهيه كل ما صح على واحد منها صح على الاخر الباقي واذا كان كذلك
فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى

كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزياده والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما
كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال البرهان الثالث لو كان الباري تبارك
وتعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا
يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا اما بيان فساد
القسم الاول فلانه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فحينئذ يكون المسمى بالحيز والجهة
بعدا وامتدادا والحال فيها فيه ايضا يجب ان يكون له في نفسه بعدا وامتدادا والا لامتنع حصوله
فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلايل المشهوره في هذا الباب وايضا فيلزم من
كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان يكون قد حصل في الازل
موجود قايم بنفسه سوى الله تعالى وذلك باطل باجماع اكثر العقلا واما بيان فساد القسم الثاني
فهو من وجهين احدها ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره
وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما حصل في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره ولو كان جهته
عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة
لافضى الى احد هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل هذا ايضا
وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا
ولا جهة اصلا البتة بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية بل المكان عبارة عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى
فسقط هذا السوال وبقية البراهين العقليه مذكوره في تفسير ابن الخطيب واما الدلايل
السمعيه فمنها قوله تعالى قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا
والذي يملى منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا من اجزا كثيرة جدا فوق اجزا العرش وذلك
ينافي كونه احدا وقال بعض الكراميه عند هذا الالزام انه تعالى ذات واحدة ومع كونه
ذاتا واحدة حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة
في جميع الاحياز امتلا العرش منه فيقال لهم حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول
الذات الشاغلة للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلا اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك
من اجل العلوم الضروريه وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال جميع العالم من العرش
الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجز الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه
الاحياز فيظن انه اشيا كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما
عرفنا هنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقا الباقي وذلك
يوجب التغاير وايضا فبعضها متحرك وبعضها ساكن والمتحرك غير الساكن فوجب القول
بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله تعالى فظهر الفرق فنقول
اما قولكم انا نشاهد هذا الجز يبقى مع انه يفنى ذلك الجز الاخر وذلك يوجب التغاير فلا نسلم ان
انه فني شي من الاجزا بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزا العالم جز واحد فقط ثم انه حصل

ههنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم فالذي يبقى انما
هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قولكم نري بعض الاجسام متحركة
وبعضها ساكنة وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة
والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا راينا ان الساكن
بقي ههنا وان المتحرك ليس ههنا قضينا ان المتحرك غير الساكن واما بتقدير ان يجوز كون الذات
الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان اقصى
ما في الباب انه بسبب السكون بقي ههنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الاخر الا انا لما جوزنا
ان يحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معا لم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين
الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى في ذاته واحد لا يقبل القسمة ثم مع ذلك
يمتلي العرش منه لم يبعد ان يقال ان العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزي ومع ذلك فقد حصل
في كل تلك الاحياز وحصل منه كل العرش وذلك يفضي الي فتح باب الجهالات ومنها قوله
تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا
للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا وحافظا وذلك لا يقوله عاقل ومنها قوله
تعالى الله الغني حكم بكونه غنيا علي الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ومنها
ان فرعون لما طلب حقيقة الاله من موسي لم يزد موسي عليه السلام علي ذكر صفة الخلاقية ثلاث
مرات فانه لما قال وما رب العالمين في المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفي المرة الثالثة
قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وفي المرة كل ذلك اشارة الي الخلاقية
واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الي اله موسي فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه
بالمكان والجهة دين موسي وجميع الانبيا ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه
من الكفرة ومنها قوله تعالى في هذه الاية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام ثم استوي علي العرش بعد خلق السموات والارض فان كان المراد الاستقرار
لزم ان يقال انه ما كان مستقرا علي العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوي عليه بعد وذلك
يوجب وصفه بصفات ساير الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى
وذلك لا يقوله عاقل ومنها طعن ابراهيم عليه السلام في الهية الكواكب بكونها افلة غاربة
فلو كان اله العالم جسما لكان ابدا غاربا افلا منتقلا من الاضطراب والاعوجاج الي
الاستوا والسكون والاستقرار فكلما جعله طعنا في الهية الكواكب يكون حاصلا في اله
العالم فكيف يمكن الاعتراف بالالهية ومنها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى علي
العرش شيا وبعده شيا اخر اما المذكور قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض وذلك يدل علي وجود الصانع وقدرته وحكمته واما المذكور بعد هذه

الكلمه

الكلمة فاشيا اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك يدل علي وجود الله تعالى وعلي
قدرته وحكمته وثانيها قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهذا ايضا
يدل علي الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله تعالى الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة
الي كمال قدرته وحكمته واذا ثبت هذا فنقول اول الاية اشارة الي ذكر ما يدل
علي الوجود والقدرة والعلم واخر الاية يدل ايضا علي هذا المطلوب واذا كان كذلك
فقوله ثم استوي علي العرش يجب ايضا ان يكون دليلا علي كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل
عليه بل المراد كونه مستقرا علي العرش كان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده فان كونه
تعالى مستقرا علي العرش لا يمكن جعله دليلا علي كمال في القدرة والعلم والحكمة وليس ايضا من صفات
المدح والثنا لانه تعالى قادر علي ان يجلس جميع البق والبعوض علي العرش وعلي ما فوق العرش
فثبت ان كونه جالسا علي العرش ليس من دلايل اثبات الذات والصفات ولا من صفات
المدح والثنا فلو كان المراد من قوله ثم استوي علي العرش كونه جالسا علي العرش لكان
ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك
بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى يصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها
ولما بعدها وهو المطلوب واذا ثبت ذلك فنقول انه قوله تعالى ثم استوى علي العرش
من المتشابهات التي يجب تاويلها وللعلما ههنا مذهبان الاول ان يقطع بكونه تعالى
متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الاية علي التفصيل بل نفوض علمها الي الله تعالى
ونقول الاستوا علي العرش صفة الله تعالى بلا كيف يجب علي الرجل الايمان به ويكل
العلم فيه الي الله تعالى وسال رجل مالك ابن انس رضي الله عنه عن قوله تعالى
الرحمن علي العرش استوى فاطرق راسه مليا وعلاه الرحضاء ثم قال الاستوا
غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وما اظنك الا ضالا
ثم امر به فاخرج وروي عن سفين الثوري والاوزاعي والليث ابن سعد وسفين بن عيينة
وعبد الله ابن المبارك وغيرهم من علما السنة في هذه الايات التي جات في الصفات
المتشابهة امروها كما جات بلا كيف والمذهب الثاني ان نخوض في تاويله علي التفصيل
وفيه قولان الاول ما ذكره القفال رحمه الله فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي
يجلس عليه الملك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد
واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى علي عرشه واستقر علي سرير ملكه وهذا
نظير قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي تكثر ضيافته كثير الرماد وللرجل
الشيخ اشتعل راسه شيبا وليس المراد بشي من هذه الالفاظ اجراوها علي ظواهرها انما
المراد منها تعريف المقصود علي سبيل الكناية فكذا ههنا المراد من الاستوا علي العرش نفاذ القدرة
وجريان المشية كما اذا اخبر ان له بيتا يجب علي عباده حجه فهم منه انه نصب لهم موضعا
يقصدونه لمسالة ربهم وطلب حوايجهم كما تقصد بيوت الملوك لهذا المطلوب

ثم علوا منه نفي التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد
عن نفسه واذا امرهم بتمجيده وتحميده فهموا منه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا ينتفع بذلك
التمجيد والتعظيم ولا يغتم بتركه واذا عرف ذلك فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات
والارض لما اراد وشا من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوي على العرش اي حصل له
تدبير المخلوقات على ما شا واراد فكان قوله ثم استوي على العرش اي بعد ان خلقهما استوي على عرش
الملك والجلال قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله في سورة يونس
ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوي على العرش يدبر الامر فقوله
يدبر جري مجري التفسير لقوله استوي على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوي على العرش يدبر الامر
فقوله يدبر جري اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوي على العرش على
ان المراد استوي على الملك وجب ان يقال الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض
قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقهما وتكوينهما لا انه كان مكونا ولا موجدا
لها باعيانها لان احيا زيد واماته عمرو واطعام هذا وارواء هذا لا يحصل الا عند حصول
هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال
انه تعالى انما استوي ملكه بعد خلق السموات والارض بمعني انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشيا
وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض والقول الثاني ان استوي بمعني استولي كما نذكره
في سورة طه ان شا الله تعالى واعلم انه تعالى ذكر قوله تعالى استوي على العرش في سبع سور
ههنا ويونس والرعد وطه والفرقان والسجدة والحديد قال
ابن الخطيب وفي كل موضع ذكرنا فوايد كثيرة فمن ضم تلك الفوايد بعضها الى بعض بلغت مبلغا
كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب يغشي الليل النهار قرا نافع وابن كثير
وابو عمرو وابن عامر وحفص هنا وفي سورة الرعد يغشي مخففا من اغشي على افعل والباقون بالتشديد
من غشي على فعل بالهمزة والتضعيف كلاهما للتعديه اكسبا الفعل مفعولا ثانيا لانه في الاصل
متعد لواحد فصار الفاعل مفعولا وقرا حميد ابن قيس يغشي بفتح اليا والشين الليل رفعا
النهار نصبا هذه رواية الداني عنه وروي ابن جني عنه نصب الليل ورفع النهار قال
ابن عطيه ونقل ابن جني اثبت وفيه نظر من حيث ان الداني اعني من ان الفتح بهذه الصناعه
وان كان دونه في العلم بطبقات ويويد رواية الداني ايضا انها موافقه لقراه العامه من
حيث المعنى وذلك انه جعل الليل فاعلا لفظا ومعنى والنهار مفعولا لفظا ومعنى وفي قراة
الجماعة الليل فاعل معنى والنهار مفعول لفظا ومعنى وذلك ان المفعولين في هذا الباب
متي صلح ان يكون كل منهما فاعلا ومفعولا في المعنى وجب تقديم الفاعل معنى لئلا يلبس نحو اعطيت
زيدا عمرا فان لم يلبس نحو اعطيت زيدا درهما وكسوته ثوبا عمرا جبة جاز وهذا كان في الفاعل
والمفعول الصريحين نحو ضرب موسي عيسي وضرب زيد عمرا وهذه الاية الكريمه من باب

اعطيت

اعطيت زيدا عمرا لان كلا من الليل والنهار يصلح ان يكون غاشيا مغشيا فوجب جعل الليل
في قراة الجماعة هو الفاعل المعنوي والنهار هو المفعول من غير عكس وقراه الداني موافقه
لهذه لانها مصرحه بفاعليه الليل وقراه ابن جني مخالفة لها وموافقه الجماعة اولي قال
شهاب الدين وقد روي الزمخشري قراة حميد كما رواها ابو الفتح فانه قال
يغشي بالتشديد اي يلحق الليل بالنهار او النهار بالليل يحتملهما جميعا والدليل على الثاني
قراة حميد ابن قيس يغشي بفتح اليا ونصب الليل ورفع النهار انتهي وفيما قاله الزمخشري
نظر لما ذكرنا من ان الاية الكريمه مما يجب فيها تقديم الفاعل المعنوي وكان ابا القسم تبع ابا الفتح
في ذلك ولم يلتفت الى هذه القاعدة المذكورة سهوا يطلبه حال من الليل لانه هو المحدث
عنه اي يغشي النهار طالبا له ويجوز ان يكون من النهار اي مطلوبا وفي الجملة ذكر كل منهما وحثيثا
يحتمل ان يكون نعت مصدر محذوف اي طلبا حثيثا وان يكون حالا من فاعل يطلبه اي حاثا
او من مفعوله اي محثوثا والحث الاعجال والسرعه والحمل على فعل شي كالحض عليه
فالحث والحض اخوان يقال حثثت فلانا واحتثثته فهو حثيث ومحثوث
قال
تولي حثيثا كان الصوار يتبعه ازرقي لحم
فهذا يحتمل ان يكون نعت مصدر محذوف وان يكون حالا اي تولي توليا حثيثا او تولي في هذه
الحال قال الواحدي الاغشا والتغشيه الباس الشي بالشي وقد جا
التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشي ومن اللغة الثانيه
قوله تعالى فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف اي فاغشيناهم العمي وفقد
الرويه ومعني الاية ان ياتي بالليل على النهار فيغطيه وفيه حذف اي ويغشي النهار الليل
ولم يذكر لدلالة الكلام عليه وذكر في اية اخري فقال يكور الليل على النهار ويكور
النهار على الليل يطلبه حثيثا اي سريعا وذلك انه اذا كان يعقب احدهما الاخر ويخلفه
فكانه يطلبه قال القفال رحمه الله انه تعالى لما اخبر عباده باستوايه على العرش واخبر
عن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لينضم
العين الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى
اخبر في هذا الكتاب الكريم ما في تعاقبهما من المنافع العظيمه فان بتعاقبهما يتم امر الحياة وتكمل
المنفعه والمصلحه والشمس قرا ابن عامر هنا وفي النحل برفع الشمس وما عطف
عليها ورفع مسخرات ووافقه حفص عن عاصم في النحل خاصه على رفع والنجوم مسخرات
والباقون بالنصب في الموضعين وقرا ابان ابن ثعلب هنا برفع النجوم وما بعدها فاما قراة ابن
عامر فعلي الابتدا والخبر جعلها جملة مستقله بالاخبار بانها مسخرات لنا من الله تعالى لمنافعنا
واما قراة الجماعة فالنصب في هذه السوره على عطفها على السموات اي وخلق الشمس ويكون
مسخرات على هذا حالا من هذه المفاعيل ويجوز ان يكون هذه يجعل مقدرا فيكون هذه

المنصوبات مفعولا اول ومسخرات مفعولا ثانيا واما قراة حفص في النحل فانه انما رفع هناك
لان الناصب هناك سخر وهو قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر فلو نصب
النجوم ومسخرات لصار اللفظ سخرها مسخرات فيلزم التاكيد فلذلك قطعهما من الاول
ورفعهما جمله مستقله والجمله الجمهور يخرجونها على الحال الموكده وهو مستفيض في كلامهم اد
على اضمار فعل قبله والنجوم اي وجعل النجوم مسخرات او يكون مسخرات جمع مسخر والمراد به
المصدر وجمع باعتبار انواعه كانه قيل وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم
تسخيرات اي انواعا من التسخير بامره متعلق بمسخرات اي بتيسيره وارادته لها
في ذلك ويجوز ان يكون البا للحال اي مصاحبه لامره غير خارجه عنه في تسخيرها ومعنى مسخرات
اي مذللات بامره قال ابن الخطيب ان الشمس لها نوعان من
الحركه احدهما حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كامله وبسبب هذه الحركه تحصل السنه
والنوع الثاني حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركه تتم في اليوم بليلته واذا
عرف هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بحركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السما الاقصى
التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله
يغشي الليل النهار تنبيها على ان حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس
والقمر وهذه دقيقه عجيبه له الخلق والامر يجوز ان يكون مصدرا على بابه وان
يكون واقعا موقع المفعول به له الخلق لانه خلقهم والامر بامره في خلقه بما يشا قال
سفين ابن عيينه فرق الله بين الخلق والامر فمن جمع بينهما فقد كفر تبارك الله اي تعالى الله
وتعظم وقيل ارتفع والمبارك المرتفع وقيل تبارك تفاعل من البركه وهي النما والزياده
اي البركه تكتسب وتنال بذكره وعن ابن عباس قال جا بكل بركه وقال
الحسن تجي البركه من قبله وقيل تبارك تقدس والقدس الطهاره وقيل تبارك الله اي باسمه
يتبرك في كل شي وقال المحققون معنى هذه الصفه ثبت ودام كما لم يزل ولا يزال
واصل البركه الثبوت ويقال تبارك الله ولا يقال متبارك ولا مبارك لانه لم يرد به التوقيف
وقوله رب العالمين فالعالم كل موجود سوى الله تعالى ادعوا ربكم
تضرعا وخفيه الايه لما ذكر الدلايل الداله على كمال القدره والحكمه والرحمه اتبعه بذكر الاعمال
اللايقه بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعا والتضرع فقوله تضرعا وخفيه نصب
على الحال اي متضرعين مخفين الدعا ليكون اقرب الى الاجابه ويجوز ان ينتصبا على المصدر
اي دعا تضرع وخفية وقرا ابو بكر خفيه بكسر الخا وقد تقدم ذلك في الانعام الا ان كلام
ابي علي يرشد الى ان خفيه بالكسر بمعنى الخوف وهذا انما يتاتى على ادعا القلب اي يعتقد
تقدم اللام على العين وهو بعيد ولانه كان ينبغي ان تعود الواو الى اصلها وذلك ان خيفه
ياوها عن واو لسكونها وانكسار ما قبلها ولما اخرت الواو تحركت وسكن ما قبلها الا ان يقال
انها قلبت متروكه على حالها وقرا الاعمش وخيفه وهي تويد ما ذكره الفارسي فتقل هذه القراه

عنه

عنه ابو حاتم انه لا يحب المعتدين قرا ابن ابي عبله ان الله لا يحب المعتدين بالجلالة مكان الضمير
والمراد بالتضرع التذلل والاستكانه وبالخفيه السر قال الحسن بين دعوة السر
ودعوة العلانيه سبعون ضعفا ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعا وما يسمع لهم صوت ان كان
الا همسا بينهم وبين ربهم وذلك ان الله تعالى يقول ادعوا ربكم تضرعا وان الله ذكر عبدا صالحا
ورضي فعله فقال اذ نادى ربه ندا خفيا وقال صلى الله عليه وسلم دعوة في السر
تعدل سبعين دعوة في العلانيه وقال صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وروى
ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي
اصواتهم فقال صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غايبا انكم
تدعون سميعا قريبا وانه لمعكم واختلفوا في ان الافضل الدعا خفيه او علانيه فقيل الاخفا
افضل لهذه الايه ولقوله تعالى اذ نادى ربه ندا خفيا ولما تقدم ولانه مصونا عن الريا
وقال اخرون العلانيه افضل لترغيب الغير في الاقتدا به وقال
اخرون ان خاف على نفسه الريا فالاخفا افضل والا فالعلانيه
من الناس من انكر الدعا واحتج على صحة قوله بوجوه الاول ان المطلوب بالدعا ان
كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب
الوقوع لم يكن في طلبه فايده وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فايدة ايضا
في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشي فهو حاصل سوا
كان هذا الدعا او لم يكن وان كان اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فايده
في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعا صار
مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله تعالى وفي صفاته وهو محال وعلى هذا التقدير يصير
اقدام العبد على الدعا علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة
الله تعالى بالتبديل والتغيير وهو محال الثالث ان المطلوب بالدعا ان اقتضت
الحكمه والمصلحه اعطاه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعا لانه منزه عن ان يكون بخيلا
وان اقتضت الحكمه منعه فهو لا يعطيه سوا اقدم العبد على الدعا او لم يقدم عليه الرابع
ان الدعا عين الامر ولا تفاوت بين البابين الا كون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلا رتبة
واقدام العبد على امر الله سو ادب وانه لا يجوز الخامس الدعا يشبه ما اذا اقدم العبد
على ارشاد ربه والاهه ان يفعل الاصلح والاصوب وذلك سو ادب وانه تنبيه للاله
على شي ما كان متنبها له وذلك كفر او ان الله تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل
السادس ان الاقدام على الدعا يدل على كون العبد غير راض بالقضا اذ لو رضي بما قضاه
الله عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيا على التعيين وترك الرضا بالقضا من
المنكرات السابع انه روي انه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله تعالى من شغله ذكري
عن مسلتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعا الثامن

ان علم الله تعالى محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر
تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ يشرح كيفية تلك
الحاجة واذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله تعالى ولذلك
نقل ان الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال له جبريل عليه
السلام الك حاجة ادع ربك فقال الخليل حسبي من سوالي علمه بحالي والجواب
ان الدعا نوع من انواع العباده والاسوله المذكوره وارده في جميع انواع العبادات فانه يقال
ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة الى الطاعات والعبادات
وان كان شقيا في علمه فلا فايدة في تلك العبادات ويجب ايضا ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز
وشرب الما لانه ان كان شبعانا في علم الله تعالى فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جايعا فلا فايدة
في اكل الخبز وكان هذا الكلام باطل فكذا فيما ذكروه بل نقول المقصود من الدعا معرفة ذلة
العبوديه ومعرفة عز الربوبيه وهذا هو المقصود الاعلا من جميع العبادات لان الداعي لا يقدم
على الدعا الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف
من ربه واله انه يسمع دعاه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة واذا كان الدعا
مستجمعا لهذين المقامين كان الدعا اعظم العبادات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
الدعا مخ العباده انه لا يحب المعتدين اجمع المسلمون على ان المحبه صفة من صفات
الله تعالى واتفقوا على ان ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشي لان كل
ذلك في حق الله تعالى محال واختلفوا في تفسير المحبه في حق الله تعالى فقيل هي عبارة عن ايصال
الثواب والخير الى العبد وقيل هي عبارة عن ارادة ايصال الثواب والخير الى العبد والمراد
بالمعتدين المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتدا رفع الصوت
في الدعا وقال ابو مجلز هم الذين يسالون منازل الانبيا عليهم السلام وروي ان عبد الله
ابن مغفل سمع ابنه يقول اللهم اني اسالك القصر الابيض عن يمين الجنه اذا دخلتها فقال
يا بني سل الله الجنه وتعوذ به من النار فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
سيكون في هذه الامه قوم يعتدون في الطهور والدعا وقال عطيه هم الذين يدعون
على المومنين فيما لا يحل فيقول اللهم اخزهم اللهم العنهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها
يدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وقطع الاعضا وافساد الاموال بالنهب والغصب
والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدع وافساد الانساب بالزنا واللواط والقذف
وافساد العقول بشرب المسكرات فهذا النهي يقتضي منع ادخال ماهية الفساد في الوجود بجميع
انواعه واصنافه وقوله بعد اصلاحها يحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق
لمنافع الخلق ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض ببعثه الرسل وانزال الكتب وتفصيل
الشرايع وادعوه خوفا وطمعا هذان حالان اي ادعوه ذوي خوف وطمع او خايفين
طامعين او مفعولان من اجلهما اي لاجل الخوف والطمع فان قيل قد قال في الاية الاولى

ادعوا

ادعوا ربكم ثم قال ههنا وادعوه وهذا يقتضي عطف الشي على نفسه وهو باطل فالجواب
ان الذين فسروا قوله ادعوا ربكم بان المراد به العباده قالوا المراد بهذا الدعا الثاني هو الدعا نفسه
واما الذين قالوا المراد بقوله ادعوا ربكم هو الدعا قالوا المراد بهذا الدعا ان يكون الدعا المامور به
اولا مقرونا بالتضرع والاخفا ثم بين ههنا ان فايدة الدعا احد هذين الامرين فالاولى في بيان شرط
صحة الدعا والثانيه في بيان فايدة الدعا ومنفعته ان رحمة الله قريب
انما لم يونثها وان كانت خبرا عن مونث لوجوه منها انها في معنى الغفران والعفو والانعام فحملت
عليه قاله النضر ابن شميل واختاره الزجاج قال سعيد ابن جبير الرحمة ههنا الثواب
فرجع النعت الى المعنى دون اللفظ كقوله واذا حضر القسمه اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم
منه ولم يقل منها لانه اراد الميراث والمال ومنها انها صفة لموصوف مذكر حذف وبقيت
صفته والتقدير ان رحمة الله شي قريب ومنها انها في معنى المطر او الرحم ومنها انها على النسب
كحايض ولابن وتامر اي ذات حيض ومنها يشبه فعيل بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول فيستوي فيه
المذكر والمونث كجريح كما حمل هذا عليه حيث قالوا اسير واسرا وقتيل وقتلا حملا على رحيم ورحما وعليم
وعلما وحكيم وحكما ومنها انه مصدر جا على فعيل كالنقيق وهو صوت الضفدع والضغيب
وهو صوت الارنب واذا كان مصدرا لزم الافراد والتذكير ومنها انها بمعنى مفعول
اي مقربه قاله الكرماني وليس بجيد لان فعيلا بمعنى مفعول لا ينقاس وعلى تقدير اقياسه فانما يكون من
الثلاثي المجرد لا من المزيد فيه ومقربه من المزيد فيه ومنها انه من باب المونث المجازي فلذلك
جاز التذكير كطلع الشمس قال بعضهم وهو غير جيد لان ذلك حيث كان الفعل متقدما نحو طلع الشمس
اما اذا تاخر وجب التانيث الا في ضرورة شعر كقوله
ولا ارض ابقل ابقالها
قال شهاب الدين وهذا يجي على مذهب ابن كيسان فانه لا يقصر ذلك على ضرورة الشعر بل يجيزه
في السعه وقال الفرا قريبه وبعيده اما ان يراد بها النسب وعدمه فيونثها العرب
ليس الا فيقولون فلانه قريبه مني اي في النسب وبعيده مني اي في النسب اما اذا اريد القرب
في المكان فانه يجوز الوجهان لان قريبا وبعيدا قايم مقام المكان فيقول فلانه قريبه وقريب
وبعيده وبعيد التقدير هي في مكان قريب وبعيد وانشد
عشية لا عفرا منك قريبه فتدنوا ولا عفرا منك بعيد
فجمع بين اللغتين الا ان الزجاج رد على الفرا قوله وقال هذا خطا لان سبيل المذكر
والمونث ان يجريا على افعالهما قال شهاب الدين وقد كثر في شعر العرب مجي هذه اللفظه مذكره
وهي صفة لمونث قال امرؤ القيس
له الويل ان امسى ولا ام سالم قريب ولا البسباسة ابنة يشكرا
وفي القران وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا وقال ابو عبيده قريب في الايه ليس وصفا
لها انما هو ظرف لها وموضع فيجي هكذا في المونث والاثنين والجمع فان اريد بها الصفة وجب

المطابقه ومثلها لفظه بعيد ايضا الا ان علي ابن سليمان الاخفش خطاه قال لانه لو كانت طرفا
لانتصب كقولك ان زيدا قريبا منك وهذا ليس بخطا لانه يجوز ان يتسع في الظروف فيعطى حكم
الاسما المرجحه فيقول زيد امامك وعمرو خلفك برفع امام وخلف وقد نص النحاه على ان نحو
ان قريبا منك زيدا ان قريبا اسم ان وزيد خبرها وذلك على الاتساع ومن المحسنين متعلق بقريب
ومعنى هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الاخره وبعدا من الدنيا
فان الدنيا كالماضي والاخره كالمستقبل والانسان في كل ساعة ولحظة يزداد بعدا عن الماضي
وقربا من المستقبل قال الشاعر

فلا زال ما تهواه اقرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد
من امس

ولما كانت الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة والاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت
ان رحمة الله انما تحصل بعد الموت لا جرم قال الله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
قالت المعتزله العفو عن العذاب رحمه والتخلص من النار بعد الدخول
فيها رحمه فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكباير ليسوا من
المحسنين فوجب ان لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من امن واقر بالتوحيد
والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ ضحوه وامن بالله ورسوله ومات قبل الظهر فقد اجمعت
الامه على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا الحسنى وهذا لم يات بشي من الطاعات سوى المعرفه
والاقرار وهو الذي يرسل الرياح نشرا الايه في كيفية النظم وجهان
الاول انه تعالى لما ذكر دلايل الالهيه وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهو
السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلايل من احوال العالم السفلي واعلم ان احوال
هذا العالم محصور في امور اربعه الاثار العلويه والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة
الاثار العلويه الرياح والسحاب والامطار ويترتب على تنزيل الامطار احوال النبات
وهو المذكور في هذه الايه الثاني انه تعالى لما اقام الدلاله في الايه الاولى على وجود الاله
القادر العالم الحكيم اقام الدلالة في هذه الايه على صحة القول بالحشر والنشر والبعث
والقيمه ليحصل بمعرفة هاتين الايتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدا والمعاد
الرياح نشرا قد تقدم خلاف القرا في افراد الريح وجمعها بالنسبة الى ساير السور في البقرة
واما نشرا فقراه في هذه السورة وحيث ورد في غيرها من السور نافع وابو عمرو وابن كثير
بضم النون والشين وهي قراة الحسن وابي عبد الرحمن وابي رجا بخلاف عنهم وشيبه ابن وضاح
والاعرج وعيسى ابن عمرو ابي يحيى وابي نوفل الاعرابيين وفي هذه القراه وجهان يحصل منهما
ستة اوجه احدها ان نشرا جمع ناشر كبازل وبزل وشارف وشرف وهو جمع شاذ في فاعل
ثم ناشر هذا اختلف في معناه فقيل هو على النسب اما الى النشر ضد الطي واما الى النشور
بمعنى الاحيا كقوله واليه النشور والمعنى ذات نشر وذات نشور كلابن وتامر وقيل هو

فاعل

فاعل من نشر مطاوع انشر يقال انشر الله الميت فنشر فهو ناشر وانشد
حتى يقول الناس مما راوا يا عجبا للميت الناشر

وقيل ناشر بمعنى منشر اي المحيي تقول نشر الله الموتى وانشرها ففعل وافعل على هذا بمعنى واحد
وهذه الثالثه ضعيفه الوجه الثاني ان نشرا جمع نشور ثم نشور هذا فيه احتمالان
ارجحهما انه بمعنى فاعل وفعول بمعنى فاعل ينقاس جمعه على فعل كصبور وصبر وشكور وشكر اي
متفرقه وهي الرياح التي تهب من كل ناحية والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار
وقال الفرا النشر من الريح الطيبه اللينه التي تنشئ السحاب واحدها نشور واصله من النشر
وهو الرايحة الطيبة والثاني انه بمعنى مفعول كركوب وحلوب بمعنى مركوب ومحلوب قالوا لان
الريح توصف بالموت وتوصف بالاحيا فمن الاول قوله

اني لارجوا ان تموت الريح
فاقعد اليوم واستريح

ومن الثاني قولهم انشر الله الريح واحياها ثم وفعول بمعنى مفعول يجمع على فعل كرسول
ورسل وبهذا قال جماعة كثيره الا ان ذلك غير مقيس في المفرد وفي الجمع اعني انه لا
ينقاس فعول بمعنى مفعول لا تقول زيد ضروب ولا قتول بمعنى مضروب ومقتول
ولا ينقاس ايضا جمع فعول بمعنى مفعول على فعل فتحصل في هذه القراه ستة اوجه الاول
انها جمع لناشر بمعنى ذا نشر ضد الطي الثاني جمع ناشر بمعنى ذي نشور الثالث
جمع ناشر مطاوع انشر الرابع جمع ناشر بمعنى منشر الخامس جمع نشور بمعنى فاعل السادس جمع
نشور بمعنى مفعول وقرا ابن عامر بضم النون وسكون الشين وهي قراة ابن عباس وزر بن
حبيش وعيسى ابن وثاب والنخعي وابن مصرف والاعمش ومسروق وتخريجها بما ذكر في القراه
قبلها فانها مخففه منها كما قالوا رسل في رسل وكتب في كتب فسكنوا الضمه تخفيفا واذا كانوا
قد فعلوا ذلك في المفرد الذي هو اخف من الجمع كقولهم في عنق عنق وفي طنب طنب فما بالهم
في الجمع الذي هو اثقل من المفرد وقرا الاخوان نشرا بفتح النون وسكون الشين ووجها
انها مصدر واقع موقع الحال بمعنى ناشرة او منشورة او ذات نشر كل ذلك على ما تقدم في
نظيره وقيل نشرا مصدر موكد لان ارسل وانشر متقاربان وقيل نشرا مصدر على حذف
الزوايد اي انشارا وهو واقع موقع الحال اي منشرا او منشرا حسب ما تقدم في ذلك
وقرا عاصم بشرا بالبا الموحده مضمومه وسكون الشين وهو جمع بشير كنذير ونذر
وقيل جمع فعيل كقليب وقلب ورغيف ورغف وهي ماخوذه في المعنى من قوله تعالى
وهو الذي يرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر ثم خففت الضمه كما تقدم في نشر ويويد
ذلك ان ابن عباس والسلمي وابن ابي عبله قرا وابضمها وهي مرويه عن عاصم نفسه فهذه
اربع قراات في السبع والخامسه ما ذكرناه عن ابن عباس ومن معه وقرا مسروق نشرا بفتح
النون والشين وفيها تخريجان احدهما نقله ابو الفتح انه اسم جمع كغيب ونشا لغايبه

وناشره والثاني ان فعلا بمعني مفعول كقبض بمعني مقبوض وقرا ابو عبد الرحمن بشرا بفتح البا
وسكون الشين ورويت عن عاصم ايضا علي انه مصدر بشر ثلاثيا وقرا ابن السميفع بشري بزنه رجعي
وهو مصدر ايضا فهذه ثمان قراات اربع مع النون واربع مع البا هذا ما يتعلق بالقراات
وما هي بالنسبة الي كونها مفرده او جمعا واما نصبها فانها في قراة نافع وابن عامر ومن معه منصوبه علي الحال
من الرياح او الريح حسب ما تقدم من الخلاف وكذلك هي في قراة عاصم وما يشبهها واما في قراة
الاخوين ومسروق فيحتمل المصدريه او الحاليه وكل هذا واضح وكذلك قراة بشري بزنه رجعي ولا
يدس التوضيح لتي واحد اخر وهو ان من قرا الرياح بالجمع وقرا نشرا جمعا كنافع وابن عامر وابي عمرو
فواضح واما من افرد الريح وجمع نشرا كابن كثير فانه جعل الريح اسم جنس فهي جمع في المعني فوصفها
بالجمع كقول عنتره

فيها اثنتان واربعون حلوبه سودا كخافيه الغراب الاسحم

والحاليه في بعض الصور يجوز ان يكون من فاعل يرسل او مفعوله وكل هذا يعرف مما تقدم
روي ابو هريره رضي الله عنه قال اخذت الناس ريح بطريق مكه وعمر حاج فاشتدت
فقال عمر لمن حوله ما بلغكم في الريح فلم يرجعوا اليه شيا فبلغني الذي سال عمر عنه
من امر الريح فاستحثثت راحلتي حتي ادركت عمر وكنت في موخر الناس فقلت
يا امير المومنين اخبرت انك سالت عن الريح واني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول
الريح من روح الله تعالي تاتي بالرحمه وبالعذاب فلا تسبوها وسلوا الله من خيرها وعوذوا
به من شرها قال ابن الخطيب الريح هوا متحرك وكونه
متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركه بدوام ذاته فلا بد وان يكون بتحريك
الفاعل المختار وهو الله تعالي وقالت الفلاسفه ههنا سبب اخر وهو انه يرتفع من الارض
اجزا ارضيه لطيفه تسخنت تسخنا قويا فبسبب تلك السخونه القويه لشديده ترتفع وتتصاعد
فاذا قربت من الفلك كان الهوي الملتصق بقعر الفلك متحركا علي استدارة الفلك
فالحركه المستديره التي حصلت لتلك الطبقه من الهوا تمنع هذه الادخنه من الصعود بل تردها
عن سمتها فحينيذ ترجع تلك الادخنه وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق
تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنه اكثر كان صعودها اقوي وكان رجوعها اشد حركه
فكانت الرياح اقوي واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل لوجوه الاول
ان صعود الاجزا الارضيه انما يكون لشدة تسخنها وذلك السخن عرض لان الارض بارده
يابسه بالطبع فاذا كانت تلك الاجزا الارضيه متصعده جدا كانت سريعه الانفعال
فاذا تصاعدت ووصلت الي الطبقه البارده من الهوا امتنع بقا الحراره فيها بل تبرد جدا
فاذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الي الطبقه الهوايه المتحركه بحركة الفلك فبطل ما ذكروه
الثاني اذا ثبت ان تلك الاجزا الدخانيه صعدت الي الطبقه الهوايه المتحركه بحركة
الفلك لكنها لما رجعت يجب ان تنزل علي استقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك

بالاستقامة والرياح ليست كذلك فانها تتحرك يمنه ويسره الثالث ان حركة تلك الاجزا
الارضيه النازله لا تكون حركه قاهره فان الرياح اذا اصعدت الغبار الكثير وعاد ذلك الغبار
ونزل علي السطوح لم يحس احد بنزولها وتري هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال
وتموج البحار الرابع لو كان الامر علي ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون
حصول الاجزا الغباريه الارضيه اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها
في وجه البحر مع ان الحس يشهد بانه ليس في ذلك الهوا العاصف شي من الغبار والكدوره فبطل
بهذه الوجوه العقليه ما ذكروه في حركة الرياح وقال المنجمون ان قوي الكواكب
هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لحركة الرياح ان كان طبيعه
الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعه وان كان الموجب هو طبيعه الكواكب بشرط حصوله
في البرج المعين او الدرجه المعينه وجب ان تتحرك هوا كل العالم وليس كذلك وايضا قد ثبت
في العقليات ان الاجسام متماثله فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعه التي اقتضت
ذلك الاثر لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان العقلي ان محرك الرياح هو
الله سبحانه وتعالي وايضا فقوله تعالي نشرا اي منتشره متفرقه فجزء يذهب يمنه وجزء يذهب
يسره وكذا سائر اجزا الريح كل واحد منها يذهب الي جانب اخر ولا شك ان طبيعة الهوا طبيعه
واحده ونسبه الافلاك والانجم والطبايع الي كل واحد من الاجزا التي لا تتجزي من ذلك
الريح نسبة واحده فاختصاص بعض اجزا الريح بالذهاب يمنه والجزء الاخر بالذهاب
يسره يجب ان يكون ذلك بتخصيص الفاعل المختار بين ظرف ليرسل او للبشاره فيمن
قراه كذلك وقوله بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمته وحسن هذا المجاز ان
اليدين تستعملهما العرب في معني التقدمه علي سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث
بين يدي الساعه يريدون قبلها وذلك لان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيا يطلق
عليه لفظ اليدين مجازا لهذه المشابهه كما يقول لمن احسن اليك وتقدم احسانه له عندي اياد
ولما كانت الرياح تتقدم المطر عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل قد نجد المطر لا يتقدمه
رياح فنقول ليس في الايه ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال وايضا يجوز ان يتقدمه هذه
الرياح وان كنا لا نعرفها حتي اذا اقلت غايه لقوله يرسل واقلت اي حملت
من اقللت كذا اي حملته بسهوله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال
من القله فان من يرفع شيا فانه يري ما يرفعه قليلا يقال اقله اي احمله بسهوله والقله
بضم القاف هو الظرف المعروف وقلال هجر كذلك لان البعير يقلها اي يحملها وتقدم تفسير
السحاب وانه يذكر ويونث ولذلك عاد الضمير عليه مذكرا في قوله سقناه ولو حمل علي المعني
كما حمل ثقالا لا جمع لقال سقناها ولبلد جعل الزمخشري اللام للعله اي لاجل بلد وقال
ابو حيان فرق بين قولك سقت له مالا وسقت لاجله مالا بان سقته له اوصلته اليه
وابلغته اياه بخلاف سقته لاجله فانه لا يلزم منه ايصاله له فقد يسوق المال لغيري لاجلي

وهو واضح وقيل هذه اللام بمعنى الى تعالى هذه ميته للدين والى الدين وتقدم الخلاف
في تخفيف ميت وتثقيله في آل عمران وجا هنا وفي الروم يرسل بلفظ المستقبل مناسبة
لما قبله فان قبله ادعوه خوفا وهو مستقبل وفي الروم ليجري الدين وهو مستقبل
واما في الفرقان وفاطر فجا بلفظ الماضي ارسل لمناسبة ما قبله وما بعده في المعنى لان
قبله الم ترالى ربك كيف مد الظل وبعده مرج البحرين فناسب ذلك الماضي ذكره
الكرماني والبلد يطلق على كل جزء من الارض عامرا كان او خرابا وانشدوا على
ذلك قول الاعشى
وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتها
زجل
فانزلنا به الضمير في به يعود على اقرب مذكور وهو بلد ميت وعلى هذا فلا
بد من ان تكون البا ظرفيه بمعنى انزلنا في ذلك البلد الميت الما وجعل ابو حيان هذا
هو الظاهر وقيل الضمير يعود على السحاب ثم في البا وجهان احدهما انها بمعنى من
اي فانزلنا من السحاب الما والثاني انها سببيه اي فانزلنا الما بسبب
السحاب وقيل يعود على السوق المفهوم من الفعل والبا سببيه ايضا اي فانزلنا
بسبب سوق السحاب وهو ضعيف لعود الضمير على غير مذكور مع امكان عوده على مذكور
فاخرجنا به الخلاف في هذه الها كالذي في قبلها ويزيد عليه وجه احسن منها وهو العود على الما
ولا ينبغي ان يعدل عليه وقوله من كل الثمرات من تبعيضيه او ابتدائيه وقد تقدم نظيره
اعلم ان السحاب المستبطن للمياه العظيمه انما يبقى معلقا في الهوى لانه تعالى دبر بحكمته ان يحرك
الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديده التي في تلك الرياح تحصل فوايد احدها ان
اجزا السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثير الماطر وثانيها ان بسبب
حركات الرياح الشديده يمنه ويسره يمنع تلك الاجزا المائيه النزول فلاجرم يبقى معلقا في الهوى
وثالثها ان بسبب تلك الرياح ينساق من موضع الى موضع اخر يكون محتاجا في علم الله تعالى
الى نزول الامطار ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزاء السحاب
وتارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب وخامسها ان هذه الرياح تارة تكون مقويه للزرع
والاشجار مكمله لما فيها من النشو والنما وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطله لها كما تكون
في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تارة تكون طيبه موافقه للابدان وتارة تكون
مهلكه اما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بما فيها من البرد الشديد كما في الرياح
البارده المهلكه وسابعها ان هذه الرياح تكون تارة شرقيه وتارة غربيه وشماليه
وجنوبيه كذا ضبطه بعض الناس والا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا اختصاص
لها بجانب في جوانب العالم وثامنها ان هذه الرياح تصعد من قعر البحر فان من ركب البحر
يشاهد ان البحر يحصل له غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعر البحر ولا يزال
يتزايد

يتزايد الغليان ويقوى الى ان تنفصل تلك الرياح من قعر البحر الى ما فوق البحر وحينئذ يعظم
هبوب الرياح في وجه البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه
المعاني عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف والعاصف والصرصر
والعقيم واربع منها رحمه وهي الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات
وقال صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنه
وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى
يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السماء كيف يشا ثم يفتح ابواب
السماء فيسيل الما على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر واذا عرف
ذلك فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكوره مع ان طبيعتها واحده وتاثيرات
الطبايع والانجم والافلاك واحده يدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل
المختار كذلك نعت مصدر محذوف اي نخرج الموتى اخراجا كاخراجنا هذه
الثمرات وفي هذا التشبيه قولان الاول ان المعنى كما خلق الله تعالى النبات بالامطار فكذلك
يحيي الموتى بمطر ينزله على الاجساد الرميمه قال ابو هريرة رضي الله عنه وابن عباس رضي الله
عنه اذا مات الناس كلهم في النفخة الاولى ارسل الله عليهم مطرا كمني الرجال من ماء تحت
العرش يدعا ما الحيوان فينبتون في قبورهم نبات الزرع حتى اذا استكملت اجسادهم
نفخ فيه الروح ثم يلقي عليهم نومة فينامون في قبورهم ثم يحشرون بالنفخة الثانيه وهم يجدون
طعم النوم في روسهم واعينهم فعند ذلك يقولون يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا الثاني
ان التشبيه انما وقع باصل الاحيا والمعنى انه تعالى لما احيا هذا البلد بعد خرابه فانبت
فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على احداث
الجسم وخلق الرطوبه والعظم فيه يكون قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت
قال ابن الخطيب واعلم ان القايلين بالقول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث
الاجساد الا بان يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان القادر
على ان يحدث في ما المطر صفة يصير باعتبارها منيا لم لا يقدر على خلق الحياة في الجسم ابتداء
وايضا فهب ان ذلك المطر ينزل الا ان اجزا الاموات متفرقه فبعضها بالمشرق وبعضها بالمغرب
فمن اين ينفع انزال ذلك المطر في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته
يجمع تلك الاجزا المتفرقه فلم يقولوا انه بقدرته وحكمته يخلق الحيوة في تلك الاجزا المتفرقه
ابتدا من غير واسطة ذلك المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احيا الاموات
ابتدا الا انه تعالى انما يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء
الا انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جايز ثم قال
تعالى لعلكم تذكرون اي انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينه وقت الربيع والصيف
بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتا ميته عاريه عن تلك الزينه ثم انه تعالى احياها مرة اخرى

فالقادر على احياها بعد موتها يجب ان يكون قادرا على احيا الاجساد بعد موتها ايضا
والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه قيل هذا مثل ضربه الله تعالى للمومن
والكافر بالارض الحرة والارض السبخه وشبه نزول القران بنزول المطر فشبه المومن
بالارض الحرة التي ينزل عليها المطر فتزهر وتثمر وشبه الكافر بالارض السبخه فهي وان نزل
عليها المطر لم تزهر ولم تثمر وقيل المراد ان الارض السبخه يقل نفعها وثمرها ومع ذلك
فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من
المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمه فلان يطلب النفع العظيم الموعود
به في الاخره بالمشقة التي لا بد من تحصيلها في ادا الطاعات اولى باذن ربه
يجوز ان يكون البا سببيه او حاليه وقرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته
والذي خبث يريد الارض السبخة التي لا يخرج نباتها قال الفرا يقال خبث الشي
يخبث خبثا وخباثة الا نكدا فيه وجهان احدهما ان ينتصب حالا اي عسرا مبطيا
يقال منه نكد ينكد نكدا بالفتح فهو نكد بالكسر والثاني ان ينتصب على انه نعت
مصدر محذوف اي الا خروجا نكدا وصف الخروج بالنكد كما يوصف به غيره وتويده قراة
ابي جعفر ابن القعقاع الا نكدا بفتح الكاف قال الزجاج وهي قراة اهل
المدينة وقراة بن مصرف الا نكدا بالسكون وهما مصدران وقال
مكي هو تخفيف نكد بالكسر مثل كتف في كتف يقال رجل نكد وانكد والمنكود العطا النزر
وانشدوا

اعط ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد

وانشدوا

لا تنجز الوعد ان وعدت وان اعطيت اعطيت تافها نكدا

وقرا ابن ابي عبله وابو حيوه وعيسى ابن عمر يخرج مبنيا للمفعول نباته مرفوعا لقيامه
مقام الفاعل وهو الله تعالى وقوله والذي خبث صفة لموصوف محذوف اي والبلد
الذي خبث وانما حذف لدلالة ما قبله عليه كما انه قد حذف منه الجار في قوله باذن ربه
اذ التقدير والبلد الذي خبث لا يخرج باذن ربه الا نكدا ولا بد من مضاف محذوف
اما من الاول تقديره ونبات الذي خبث لا يخرج الا نكدا واما من الثاني تقديره والذي
خبث لا يخرج نباته الا نكدا وغاير بين الموصولين فجا بالاول بالالف واللام
وفي الثاني جا بالذي ووصلت بفعل ماض كذلك تقدم نظيره
نصرف الايات لقوم يشكرون قرئ يصرف اي يصرفها الله تعالى وختم هذه الايه
بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو ان الله تعالى حرك الرياح اللطيفه الحاملة
النافعه وجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمه وجعل تلك الرياح والامطار
سببا لحدوث انواع النبات النافعه فمن هذا الوجه ذكر الدليل الدال

على

على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ونبه من وجه اخر على ايصال هذه النعم العظيمه
الى العباد فمن الوجه الاول وصفها بانها ايات ومن الوجه الثاني ذكر انها نعم يجب
شكرها وخصها بكونها ايات للشاكرين لانهم المنتفعون بها كقوله هدى للمتقين روى ابو بردة
عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم
كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا فكان منها نقيه قبلت الما فانبتت الكلا والعشب الكثير
وكانت منها اجادب امسكت الما فنفع الله به الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب
منها طايفة اخرى انما هي قيعان لا تمسك ما ولا تنبت كلا فذلك مثل من فقه في دين الله
ونفعه ما بعثني الله عز وجل به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك
راسا ولم يقبل هدى الله الذي ارسلت به

والله سبحانه اعلم

تم الجزو المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه
وكان الفراغ من نسخه في اليوم المبارك
يوم الاحد سابع شهر ربيع الاخر سنه تسع وثل
وثمانمايه على يد العبد الفقير المعترف
بالتقصير الراجي عفو ربه اللطيف
الخبير محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن
محمد بن سديد الجوجري الشافعي
غفر الله له ولوالديه ولمن دعا
لهم بالتوبة والمغفرة ولجميع
المسلمين اجمعين
وصلى الله على سيدنا
محمد واله وصحبه
رب العالمين